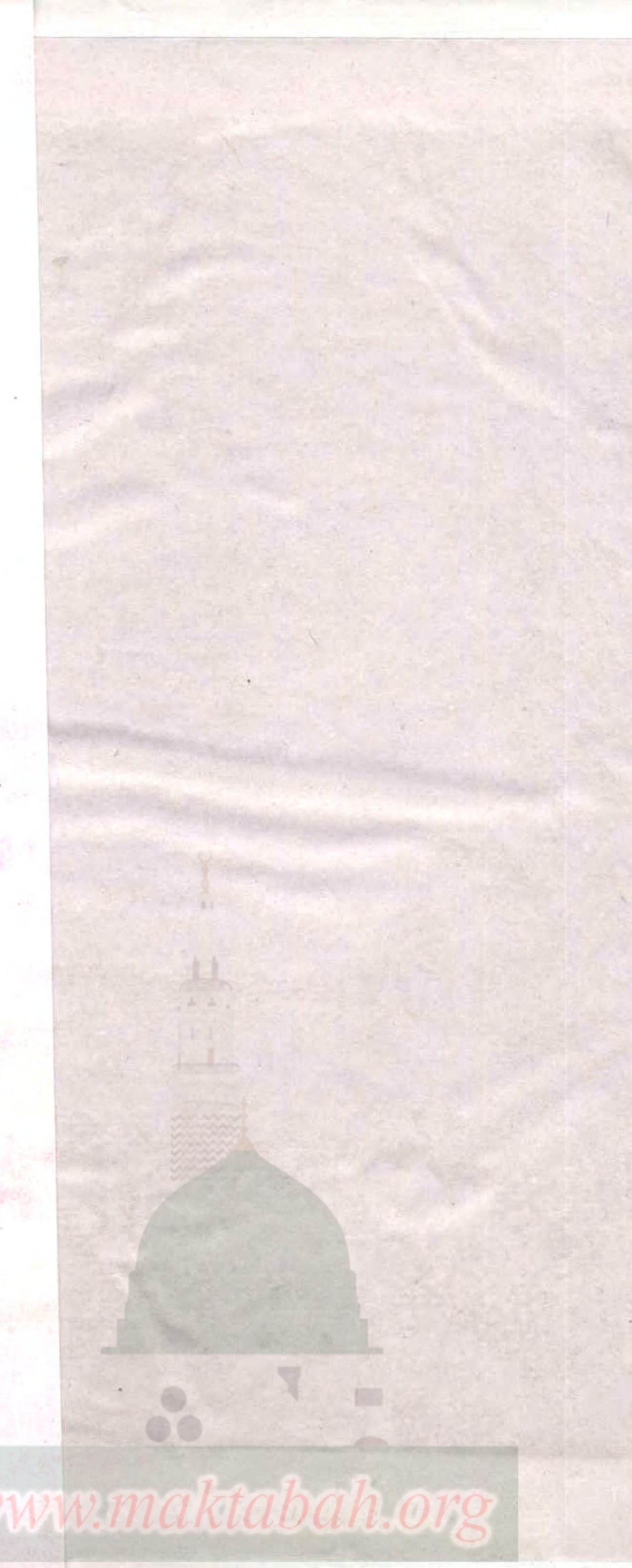
# نكات الصوفيّة
# شرح الأبيات السّنديّة

مؤلّف الأبيات
سلطان الأولياء الشيخ محمد زمان اللّواريّ (المتوفى ١١٨٨هـ)

مؤلّف النكات
الشيخ عبدالرحيم الكِرهوريّ (المتوفى ١١٩٢هـ)

اعتنى به وحقّقه وقدّم له
الدكتور عبدالحي أبرو

أكاديمية شاه وليّ الله
حيدرآباد. السند. باكستان



# نكات الصوفية
# شرح الأبيات السندية

مؤلف الأبيات

سلطان الأولياء الشيخ محمد زمان اللواري (المتوفى ١١٨٨هـ)

[illegible]

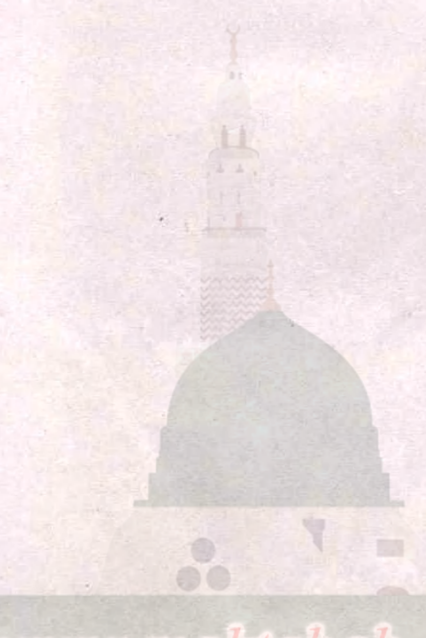
[illegible]

[illegible]

[illegible]

أكاديمية شاه ولي الله

[illegible]



# نكات الصوفيّة
# شرح الأبيات السّنديّة

مؤلّف الأبيات:

لطان الأولياء الشيخ محمد زمان اللواريّ (المتوفى ١١٨٨هـ)

مؤلّف النكات:

الشيخ عبدالرحيم الكِرهوريّ (المتوفّى ١١٩٢هـ)

اعتنى به وحقّقه وقدّم له:

الدكتور عبدالحي أبرو


أكاديمية شاه وليّ الله

حيدرآباد. السند - باكستان

١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩ م

---

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م

| | |
|---|---|
| Name of Book: | **NUKAT AL-SUFIYYAH**<br>**SHARAH AL-ABYAT AL-SINDHIYYAH**<br>Arabic Commentary on the Sindhi Poetry of Khawajah Muhammad Zaman of Luwari(d: 1188/1774) |
| Written by: | **SHAIKH ABDUL RAHIM GIRHORI**<br>(d: 1192/1179) |
| Edited with an Introduction in Arabic by: | **DR. ABDUL HAYYE ABRO** |
| Introduction in English by: | **DR. ABDUL GHAFFAR SOOMRO** |
| Published by: | **DR. ABDUL JABBAR ABID LAGHARI**<br>Director<br>Shah Waliulah Academy<br>Hyderabad, Sindh, Pakistan. |
| Assisted by: | **SHUHABUDDIN CHANNA**<br>Chief Administrator<br>Auqaf Sindh Pakistan. |
| Printed by: | **LATIF PRINTERS,**<br>Hyderabad. |
| Year: | **2009** |
| Price: | **Rs. 250/-** |
| Available at: | **FAMOUS BOOK STORES OF SINDH.** |
| Co-operation | **ACADEMY OF LETTERS,**<br>Islamabad. |

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدّمة المحقّق

إنّ الحمد لله ، نحمده ، ونستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضلّ له ، ومن يضلل فلا هادي له.

ونشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له ، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [ل عمران: ١٠٢ ]

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [ النساء: ١] ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ [ الأحزاب: ٧٠ـ ٧١ ].

اللهم ربّ جبريل وميكائيل وإسرافيل ، فاطر السماوات والأرض ، عالم الغيب والشهادة ، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك ، إنّك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

وبعد! فإن التصوّف عنوانٌ للحياة الروحيّة الإسلامية ، أو هو الجانب العاطفيّ من الاسلام ، أو هو فقه تزكية النفس واكتساب الكمال الأخلاقيّ ، كما يرى كثيرون. وهو بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معيّنة في السلوك يتّخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقيّ وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحيّة. وهو ـ على أيـّة حال ـ ظاهرة ثقافية اجتماعية روحية ، وُلدت في عالمنا الاسلاميّ

في مطلع قيام الحضارة الإسلامية ، ولا تزال تعيش في هذا العالم حتى الوقت الحاضر، وتؤدّي وظائف متضادّة تختلف في تقديرها كلمة الباحثين ، ولكنّهم يُجمعون على أهمّـيّتها وسَعة تأثيرها.

وفطرة الإنسان ـ مهما تعلّقت بالسراب أو خدعتها الآمال الكِذاب ـ لا تموت ولا تتحوّل ، إنما تحـنّ دَوماً إلى معدنها الأوّل ، ومصـدرها الأصـيل:

﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [النور: ٣٥].

قال ابن تيميـة : «النوران نور الفطرة في القلب ، ونور الوحي المنزّل على الانبياء»[1]. وعنهما يقول ابن عطاء الله : «نور مستودَع في القلوب ، مدده من النور الوارد من خزائن الغيوب»[2].

الإنسان لا غِنى له عن ربّـه ، والإنسانية لا غِنى لها عن الدين ، والدين لا قوام له بدون الحبّ والخشية. ومن هنا كانت حاجتنا إلى هؤلاء العُـشّاق العارفين ، خَـزَنة أسرار العشق الذين يُشعلون زيت الفطرة في خبايا القلوب ، فيحرّق لهيـبُه كلَّ الأوهام الصغيرة ، ويولَد الإنسان من جديد.

---

[1] ابن القيّم : التفسير القيّم ـ سورة النور

[2] حِكم ابن عطاء الله ، ص ٨٣

وما أصدق كلمات ابن القـيِّم :

في القلب شَعثٌ لا يَلُمّه إلّا الإقبال على الله.

وفيه وحشةٌ لا يُزيلها إلا الأنس بالله.

وفيه حُـزنٌ لا يُذهبه إلا السُّرور بمعرفته وصدق معاملته.

وفيه قلقٌ لا يُسكّنـه إلا الاجتماع عليه ، والفِـرار إليه.

وفيه نيرانُ حسَراتٍ لا يُطفئها إلا الرِّضا بأمره ونهيه وقضائه ،

ومعانقة الصبر على ذلك إلى وقت لقائه.

وفيه فاقةٌ لا يَسُدّها إلا محبّته والإنابة إليه ودوام ذكره وصدق الإخلاص له.

ولو أُعطي الدنيا وما فيها ، لم تُسَدّ تلك الفاقة أبداً [3].

---

**والتصوّف نوعان** : أحدهما دينيّ ، والآخر فلسفيّ. فالتصوّف الدينيّ ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً ، سواء في ذلك الأديان السماويّة والأديان الشرقيّة القديمة [4]. والتصوّف الفلسفيّ قديم كذلك. وقد عُـرف في الشرق ، وفي التراث الفلسفيّ اليونانيّ حيث ظهر مذهب الرواقيّين ، وفي أوربا في

---

[3] مدارج السالكين ٣ / ١٦٤

[4] في الهند هناك فقراء الهنود، يهتمّون بالناحية الروحية اهتماما بالغا ويجنحون إلى تعذيب الجسد من أجل ترقية الروح وتصفيتها بزعمهم ، وكذلك في المسيحية، ولا سيّما في نظام الرهبانية ، وفي فارس كان هناك مذهب ماني، وفي بلاد أخرى كثيرة ظهرت النزعات الروحية المتطرّفة على حساب الناحية الجسديّة أو الماديّة.

عصرَيها الوسيط والحديث. ولم يخلُ العصر الحاضر عن فلاسفـةٍ أوربّيين ذوي نـزعة صوفية ، مثل برادلي في إنجلترا ، وبرجسون في فرنسا.

وكان التصوّف الدينيّ يمتزج أحياناً بالفلسفة ، كما هو الشأن عند بعض صوفية المسيحيّة والإسلام. وكذلك كان يحدُث امتزاج أحياناً عند فيلسوف من الفلاسفة بين النزعة العقليّة والنزعة الصوفيّة.فقد لاحظ برتراند رَسل في بحث له عنوانه «التصوّف والمنطق» (Mysticism and Logic) أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلميّة ، ورأى في ذلك الجمع أو التوفيق بين النزعتين ، سُموّاً فكريّـاً جعل من أصحابه فلاسفةً بالمعنى الصحيح. فيقول ما نصُّه : «إن أعظم الرجال الذين كانوا فلاسفة ، شعروا بالحاجة إلى كل من العلم والتصوّف» إذ «العاطفـة الصوفيّـة هي الملهِم الأعظـم ما يكون للانسان».ويضرب رَسل أمثلة لهؤلاء الفلاسفة ، فيذكر هرقليطس وأفلاطون وبارمينِدس[5].

## الخصائص العامّة للتصوّف

وقد حاول بعض الباحثين المحدَثين أن يحدّدوا الخصائص العامّة المشتركة بين أنواع التصوّف المختلفة ، ومن هؤلاء عالم النفس الأمريكي وليم جيمس ، فقد ذهب إلى أن أحوال التصوّف تتميّز بأربعِ خصائصَ[6] :

[5] Russel (B.): Mysticism and Logic, Selected Papers, The Modern Library, New York, 1927, P.16, 26-55.
[6] James (W.): The Varieties of Religious Experience, Modern Library, Mac Millan, London, 1935, P. 371-372.

١. أنها أحوال إدراكيّة (noetic) إذ تبدو لأصحابها على أنها معرفة ، وأنه يُكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعيّة ، وأنها بمثابة الإلهامات (revelation) ، وليست من قبيل المعرفة البرهانيّة.

٢. وهي أيضا أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها (ineffability) ، لأنها أحوال وجدانيّة (states of feeling) ، وما كان كذلك يصعب نقل مضمونه للغير في صورة لفظيّـة دقيقة.

٣. وهو بعد ذلك أحوال سريعة الزوال (transiency) ، أي لا تستمرّ مع الصوفيّ لمدة طويلة ، ولكن أثرها ثابت في ذاكرة صاحبها على وجه ما.

٤. وهي أخيراً أحوال سالبة (passivity) ، من حيث أن الإنسان لا يُحدثها بإرادته ، إذ هو في تجربته الصوفيـّة يبدو كما لو كان خاضعاً لقوّة خارجيّة عُليا تسيطر عليه.

وهناك باحث آخر، هو بيوك (R.M.Bucke)، يحدّد سبع خصائص لأحوال التصوّف ، وهي[7] :

١. النور الباطنيّ الذاتيّ (the subjective light) ٢. السموّ الأخلاقيّ (moral elevation)

٣. الإشراق العقليّ (intellectual illumination) ٤. الشعور بالخلود (sense of immortality)

٥. فقدان الخوف من الموت (loss of fear of death)

٦. فقدان الشعور بالذنب (loss of sense of sin) ٧. المفاجأة (suddenness)

ويمكننا القول بأن هذه الخصائص العامّة التي ذكرها كل من جيمس وبيوك للتصوّف موجودة في معظم أنواعه ، ولكنّها ليست شاملة. فهناك

[7] Stace: Mysticism and Philosophy, Mac Millan, London, 1961, P.44.

خصائص أخرى لا تقلّ في أهمّيّتها عن تلك التي ذكراها ، كالشعور بالطُمأنينة أو سعادة النفس أو الرضا ، والشعور بالفناء التامّ في الحقيقة المطلقة ، والشعور بتجاوز المكان والزمان ، وغير ذلك مما نجده لدى الصوفيّـة.

على أن ثمّة محاولة أخرى لحصر الخصائص الفلسفيّة للتصوّف نجدها عند برتراند رَسل. ذلك أن رَسل قد انتهى من تحليله لأحوال التصوّف إلى القول بأن أربع خصائص تميّـز فلسفة التصـوّف عن غيرها من الفلسفات في كل العصور وفي كل أنحاء العالم ، وهي[8] :

أوّلاً : الاعتقاد في الكشف (intiution) أو البصيرة (insight) منهجاً في المعرفة ، مقابلاً للمعرفة التحليليّة الاستدلاليّة.

ثانياً : الاعتقاد في الوحدة (الوجوديّة) ورفض التضادّ والقسمة أيّاً كانت صورهما.

ثالثا : انكار حقيقة الزمان.

رابعاً : الاعتقاد أن الشرّ محْض شيء ظاهريّ ووهم مترتّب على القسمة والتضادّ الذين يحكم بهما العقل التحليليّ.

ويرى التفتـازاني[9] ان للتصـوّف بوجـه عـام ، خمـسَ خصـائص نفسـيّـة وابستمولوجيّـة، يري أنها أكثر انطباقاً على مختلف أنواع التصوّف ، وهي:

---

[8] Mysticism and Logic, P.28-55

[6] د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوّف الاسلاميّ ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٦م ، ص ٧ وما بعدها.

١ . **الترقّي الأخلاقيّ** : فكل تصوّف له قِيَم أخلاقيّة معيّنة ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القِيم ، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنيّة ، ورياضات نفسية معيّنة ، وزهد في ماديات الحياة وما إلى ذلك.

٢. **الفناء في الحقيقة المطلقة** : وهو أمر يُميّز التصوّف بمعناه الاصطلاحيّ الدقيق. والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفيّ من رياضاته إلى حالة نفسية معيّنة لا يعود يشعر معها بذاته أو بإنّيّته كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة[10]، وأنه قد فنيت إرادته في إرادة المطلق. وهنا قد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة، أو أنها حلّت فيهم، أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه بوجه ما. وقد لا ينطلق بعضهم إلى القول بمثل هذه الآراء في الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، وإنما يعودون من فنائهم إلى إثبات الإثنينية أو الكثرة في الوجود.

وعلى هذا تكون خاصية الفناء منطبقة على صوفية الوحدة وغيرهم من الصوفية الذين لم يقولوا بها.

٣. **العرفان الذوقيّ المباشر**: وهو معيار ابستمولوجي دقيق يميّز التصوّف عن غيره من الفلسفات. فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف. أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحسّ واستدلال العقل منهجاً آخر للمعرفة بالحقيقة يسمّيه كشفاً أو ذوقاً أو ما شابه ذلك من التسميات ، فهو في هذه الحالة صوفيّ بالمعنى الدقيق للكلمة. وهذا

---

[10] هي الله عند صوفية المسلمين أو **الكلمة** Logos عند صوفية المسيحيين أو **براهما** في التصوّف البرهميّ ، وهكذا.

الكشف الذي يذهب إليه الصوفية بُـرهيّ أو آنيّ ، فهو سريع الزوال ، وهو أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة.

٤. **الطمأنينة أو السعادة** : وهي خاصّية مميِّـزة لكل أنواع التصوّف. ذلك أن التصوّف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها ، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفيّ ، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفيَّ متحرّراً من كل مخاوف ، وشاعراً براحة نفسية عميقة أو طُمأنينة تتحقّق معها سعادته. وقد أشار الصوفية كذلك إلى أن الفناء في المطلق والمعرفة به يُحدثان في نفس الإنسان سعادة لا توصف.

٥. **الرمزيّـة في التعبير**: ونعني بالرمزيّة هنا أن لعبارات الصوفية عادةً معنيَـين : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر بالتحليل والتعمّق. وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماما على من ليس بصوفي. وصعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم، راجع إلى أن التصوّف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً.ولكل صوفيٍّ طريقة معيّنة في التعبير عن حالاته. فالتصوّف إذن خبرة ذاتية (Subjective).وهذا يجعل من التصوّف شيئاً قريباً من الفنّ، خصوصاً وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي (Introspection) أساساً ، ويلجأون في تعبيرها عن هذه الحالات إلى أسلوب الرمز ، وذلك لخفاء أذواقهم عمّن ليس أهلاً لها. ولذا نجد بعض صوفية الإسلام يقولون : «**إن عدد الطرق إلى الله بعدد الانفس**» ،

تأكيداً منهم على الفروق الفردية بين الصوفية، واستحالة مطابقة تجربة لتجربة أخرى في ميدان التصوّف. وأيّ فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير، ومن هنا توصف بأنها رمزية.

وهذه الخصائص الخمس إنما تصدُق بالنسبة لأيّ تصوّف في صورته الناضجة أو الكاملة. إذ التصوّف في أيّ حضارة قد يمرّ بمراحل مختلفة من التطوّر، وعندئذ قد تنطبق بعض تلك الخصائص على بعض هذه المراحل دون البعض الآخر.

## مفهوم التصوّف في الإسلام ونشأته

مرّ التصوّف في الاسلام بمراحل متعدّدة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتّخذ تبعاً لكل مرحلة ووفقاً لما مرّ به من ظروفٍ مفاهيمَ متعدّدة. ولكن يظلّ هناك أساس واحد للتصوّف لا خلاف عليه، وهو أنه أخلاقيّات مستمَدّة من الإسلام. ولعلّ هذا هو ما أشار اليه ابن القيّم في «مدارج السالكين» قائلا: «**واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوّف هو الخُلُق**». وعبّر عنه الكنانيّ بقوله: «**التصوّف خُلُق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء**». ويروي السراج عن محمد الجريري: التصوّف «**هو الدخول في كل خُلُقٍ سَنيّ، والخروج من كل خُلق دَني**». وروى ابن تيمية عن بعضهم، ويُنسب للتُّستَري: «**الصوفيُّ من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، واستوى عنده الذهب والحجر**».

التصوّف إذن في أساسه خُلق. وهو بهذا الاعتبار روح الإسلام. لأن أحكام الإسلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقيّ ، سواء منها الإيمان بالله تعالى وبوحدانيّته أو بعبادات الاسلام أو معاملاته. فهي ما لم تقم على أساس أخلاقيّ لا يكون لها قيمة أو فائدة ، ولا تكون مقبولة عند الله. فجوهر الدين هو الأخلاق. ولعلّك تدرك بعد هذا عُمق المعنى في قوله تعالى مخاطباً الرسول : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [ القلم: ٤ ] وفي قوله ﷺ :«**إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق**».

إن الاسلام حين يدعو إلى جهاد النفس ــ وذلك بتحليتها عن مذموم الأخلاق وتحليتها بأضدادها من الأخلاق المحمودة ــ حريصٌ كلَّ الحرص على تكوين المواطن الصالح من أجل المجتمع الصالح ، لأنه إذا صلح الفرد صلح المجتمع ، وإذا فسد الفرد فسد المجتمع. ولا تتحقّق الأخلاق الفاضلة للأفراد بمجرد سَنّ القوانين وتوقيع العقوبات ، وإنما تتحقّق إذا توفّرت الرغبة لدى الأفراد في التغيير.

أدركَ صوفية الإسلام أهمّيّة الأساس الأخلاقيّ للدين ، فجعلوا اهتمامهم موجَّهاً إليه. وذهبوا إلى أن أيَّ علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفة به،فلا جدوى منه ولا طائل تحته.فما أكثر ما تجد من العلم في الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله ، أمّا الأخلاق فتحصيلها عسير ، لأنها تكون ثمرة ممارسة شاقّة وصراع بين الإنسان ونفسه الأمّارة بالسوء ليُلزمها جادّة الصواب. ولما بحثوا في الأخلاق على هذا النحو على اعتبار أنها جوهر الدين، أنشأوا

بذلك علماً مستقلّاً مكملاً لعلمَي الكلام والفقه ، فاعتُبر عند المسلمين من العلوم الشرعيّة ، أي العلوم التي تُستمدّ من القرآن والسنة. ولهذا عرّفه ابن خلدون بقوله :

«علم التصوّف من العلوم الشرعيّة الحادثة في الملّة ، وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم ، طريقة الحق والهداية، وأصلها العُكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، و الإعراض عن زُخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوّفة»[11] .

ومن هذا يتبيّن لنا أن التصوّف في الإسلام كعلم ديني يختصّ بجانب الأخلاق والسلوك وهو روح الاسلام. ولابدّ للصوفيّ من علم كامل بالكتاب والسنة.ولذلك يقول الشعرانيّ في طبقاته:«**وهو (أي علم التصوّف) علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ، والتصوّف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة**».[12]

---

[11] المقدّمة ، ص ٣٢٨

[12] الطبقات الكبري ١/ ٤

## حقيقة التصوّف

وإذا أردنا أن نعرف الحقيقة التي تمثّل جوهر التصوّف ؛ فللتصوّف الإسلاميّ جزءان متكاملان ، هما الطريقة والحقيقة. أو علم المعاملة وعلم المكاشفة. أو بعبارة ثالثة : السُّلوك والمعرفة. وليس بعد ذلك شيء إلّا العودة لخدمة الخلق وهداية الأرواح. وسنقدّم هنا كلمة موجَزة عن هذين الأصلين.

**الطريقة** : ويعرّفها القاشانيّ بقوله : «**الطريقة هي السِّيرة المختصّة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقّي في المقامات**»[13] ، وهو ما أخذه الجُرجانيّ عنه بحروفه. ولعلّهما آثرا لفظ «**الطريقة**» إلماعاً إلى قوله تعالى : ﴿ وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴾ [ الجن: ١٦]. ولكن الجرجانيّ يقول أيضاً في مقامٍ آخر :

«إن الطريق عند اصطلاح أهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله تعالى وأحكامه التكليفيّة المشروعة التي لا رخصة فيها ، فإن تتبُّع الرُّخَص يُسبّب التنفيس للطبيعة المقتضية للوقفة والفترة في الطريق».

وأصبحت كلمة «**طريقة**» عند صوفية القرنين الثالث والرابع المذكورين في «الرسالة القُشَيريّة» تشير إلى مجموعة الآداب والأخلاق التي يتمسّك بها طائفة الصوفية. ويجعل القُشيري طريقة الصوفية مقابِلة لطريقة أرباب العقل والفكر. ويجعل أيضاً كلمة «**طريقة**» بمعنى منهج الإرشاد النفسي والخُلُقي الذي يُربِّي به الشيخ مريده. فيُروى عن أبي علي الدقّاق قوله : «**الشجرة إذا نبتت بنفسها من**

[13] قاشاني : اصطلاحات ص ٤١ ، وقارن جرجاني : تعريفات ص ١٢٣

غير غارس ، فإنها تُـورِق لكن لا تُـثمِـر ؛ كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفساً فنفساً ، فهو عابد هواه لا يجد نفاذاً»[14].

وفي «الرسالة القُشَيريّـة» ما يوضّح لنا أن أوائل الصوفية كانوا يستخدمون إلى جانب اصطلاحَي «الطريق» و«الطريقة» اصطلاح «السلوك» ، أي السير في الطريق. وهذه الاصطلاحات كلها تُعبّر عندهم عن الجانب السيكولوجيّ الأخلاقيّ مِنَ التصوّف الذي يتمثّل في تصوّر الطريق إلى الله مكوَّناً من مراحل هي المقامات والأحوال. فالمقامات كالتوبة والصبر والرضا واليقين والمحبة والتوكّل وما إليها، والأحوال كالقبض والبسط،والفناء والبقاء، والهيبة والأنس وما إليها؛ وهذه كلها فضائل وأحوال نفسيّة وأخلاقيّة تأتي ثمرة مجاهدة النفس، يترقّى فيها السالكُ للطريق ، حتى يصل إلى مقام التوحيد أو المعرفة بالله ، وهو آخر مقامات الطريق.

والصوفية من جميع الثقافات يمثّلون أطوارهم الروحيّـة بسفر أو رحلة ، أو حجّ أو معراج ، يجتاز السالك مراحلها المتوالية من المقامات مقاماً بعد مقام حتى يصل أو يبلغ القرب أو يحقّق الهدف ، وهو المعرفة بالله والفناء فيه. والصوفية المسلمون يَجرون على هذا التقليد نفسه، ولكن قواعد السلوك بالنسبة لهم هي الشريعة الإسلامية والمتابعة الدقيقة الصارمة لمسلك النبيّ ﷺ وأحواله الظاهرة والباطنة ، بشرطٍ أشار إليه الجرجانيّ ، وهو تجنّب الرُّخَص التي لا

14 الرسالة القشيريّة ، ص ١٨١

نتيجة لها إلا التوقّف أو البُطء في السير. فالطريقة اتّباع الشريعة، ولكن بقيدين: أوّلهما هو عدم الإكثار من الترخّص، والثاني هو التركيز على روح العبادة، من الإخلاص والذكر، لا مجرّد الشكل الظاهريّ المحسوس.

هذه الرِّحلة هي رحلة روحانيّة تتمّ داخل القلب الإنسانيّ نفسه. فالسفر، كما يعرّفه القاشانيّ: «هو توجّه القلب إلى الحق»، واتّجاه المسافر فيه إلى الأعلى لا الأمام؛ إن المسافات هنا نفسيّة روحيّة لا حسّيّة مكانيّة. ولذا فإن رمز المعراج هو أدقّ تصوير لهذه المرحلة، حيث يعرُج الصوفي روحيّاً - بينما معراج الرسول بالروح والبدن -، وذلك بمعونة التطهّر والتجرّد من أثقال المادّة، وقطع العلائق، واجتياز العوائق، متوجّهاً إلى الملإ الأعلى، فيطّلع على الحقائق التي سبق له أن آمن بها تقليداً، أو بمجرّد القبول العقليّ (وهو أيضاً نوع من التقليد عندهم) فيرى الحقائق الدينيّة كشفاً وشهوداً في مرتبتَي حقّ اليقين وعين اليقين. وإذا كان التوحيد أو الفناء هو آخر نتائج الرحلة، فهو لا يعني انسحاق الذات الإنسانية أو ذوبانها، وإنما هو صقلها في أنوار الذات الإلهيّة. فالأسفار ثلاثة عندهم: إلى الله، وفي الله، ومن الله. وغاية الأوّل قاب قوسين، والثاني القيام لله، والثالث القيام بالله. فهناك عودة أو رجوع ليقوم العارف برسالته.. وإن كانت الرِّحلة نفسها لا تنتهي؛ لأن الله عزّ وجلّ هو غايتها، ولا نهاية له ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾.

**والطريق له بداية وغاية ومراحل بينهما:**

أمّا **البداية** ، فالتوبة بشروطها الضروريّة. وأمّا **الغاية** فهي الله سبحانه ، أي المعرفة به وتوحيده. ثم بعد ذلك تتوالى المقامات وتتخلّلها الأحوال. والفرق بينهما ـ كما شرحه الجرجانيّ ـ أن «**الحال**» عند أهل الحقّ ، معنىً يرِد على القلب من غير تصنّع ولا اجتلاب ولا اكتساب : من طرب أو حزن ، أو قبض أو بسط أو هيبة أو أنس ، يزول بظهور صفات النفس ، سواء يعقبه المثل أو لا. فإذا دام وصار ملكـة سُمّي «**مقاماً**». فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات ببذل الجهود.

ونظراً لأن الطُّرق إلى الله تعالى هي بعدد رؤوس بني آدم ، كما يقولون ، فإن عدد المقامات وترتيبها يختلف من صوفيّ إلى آخر غالباً ، باختلاف تجاربهم واستعداداتهم. فيحدّد بعضهم ـ كالجيلانيّ والطوسيّ ـ المقامات بسبع، وآخرون بتسع كالمكّيّ في القوت، وآخرون بعشر كالغزاليّ في الإحياء وأبي نُعيم في الحلية، ويصل بها آخرون إلى مائة كابن القيّم والهرويّ ، بل يبلغ بها آخرون إلى ألف مقام[15]. وكل هذا يدلّ على تنوّع التجربة الصوفية وعدم التزامها بأسلوب واحد أو قاعدة مُلزِمة.

وأيّاً ما كان عدد المراحل والمنازل على هذا الطريق الصاعد ، الذي لا يقوَى على اجتيازه إلا من اجتباه مولاه واجتذبه إليه ، فإن القاعدة التي يؤكّد عليها أكثر الصوفية أو جُلّهم ، أنه لابدّ لهذا الطريق من رفيق أو مرشد ، ومن زاد أو عُدّة :

---

[15] غلاب : نصوص مقارنة ، أحال عليه د. حسن الشافعي : فصول في التصوّف ، القاهرة ، ٢٠٠٨م

أمّا **الرفيق**، فالشيخ الذي سبق له سلوك الطريق ومعرفة أخطاره وأسراره.

وأمّا **الزّاد** فهو الذكر الدائم، القلبيّ واللسانيّ، لأسماء الله تعالى. بالإضافة إلى التقرّب إليه سبحانه بألوان النوافل، كما أوضحه خاتم الأنبياء ومرشد العارفين ﷺ في الحديث القدسيّ: «..**لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه..**».

وأهمّ التطوّرات أثناء السلوك هو التخلّي عن أوصاف الخلق والتحلّي بأوصاف الحق.. وهو نتيجة أخلاقية تتمّ أثناء السير ومن خلاله، وتكتمل بتحقيق العُبوديّة، بل «العُبودة» الخالصة..حين يصير مراد الحق هو مراد العبد. فالطريق يبدأ بالتخلّي، ويتوسّطه التجلّي، ويُتوّج بالتجلّي، وهو الغاية الحقيقيّة؛ أي المعرفة بالله عزّ وجلّ.

**المعرفة أو الحقيقة:** لعل أول من تكلّم في «**المعرفة**» **معروف الكرخيّ** (المتوفّى سنة ٢٠٠هـ)، وهو من أوائل الصوفيّة. ولعله أوّل من عرّف التصوّف أيضاً، فقد عرّفه بقوله: «**الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق**»[16]. وهو يعني بذلك أن التصوّف هو علم الحقائق الذوقيّة التي تنكشف للصوفيّ في مقابل الرسوم الشرعيّة، وهو أيضاً إلى جانب ذلك زُهد فيما في أيدي الناس. فالتصوّف عنده زُهد ومعرفة. وهو عنده قائم على الشريعة.

على أن أبرز وأسبق صوفيّ غلب عليه الكلام في المعرفة هو **ذو النُّون المصريّ** (١٥٥- ٢٤٥هـ). ويصفه كُتّاب التراجم بأنه كان أوحدَ وقته علماً وورعاً وحالاً

16 الرسالة القشيريّة ص ١٢٧

وأدباً. وترجع أهمّيّته في التصوّف إلى أنه أوّل من تكلّم في مصر في الأحوال ومقامات أهل الولاية.

ويتّجه ذو النُّون إلى ربط المعرفة بالشريعة، فيقول: «**علامة العارف ثلاثة: لا يُطفئ نورُ معرفته نورَ ورعه، ولا يعتقد باطناً من العلم ينقُض عليه ظاهراً من الحكم، ولاتحمله كثرة نِعَم الله عزّ وجلّ على هتك أستار محارم الله تعالى**».

وللمعرفة عنده غاية أخلاقيّة، وهي أن يتشبّه الإنسان بأخلاق الله على قدر الطاقة الإنسانيّة، فيقول: «**معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى، يحتملك ويحمِل عنك، تخلّقاً بأخلاق الله عزّ وجلّ**»[17].

وكلما ازداد العارف معرفةً بالله كان أكثرَ خشوعاً، يقول: «**العارف كلَّ يوم أخشع، لأنه كلَّ ساعة أقرب**»[18].

وهو يرى معرفة الله فضلاً من الله يهبه للعارف. وبذلك يجعل هذه المعرفة مقابِلة لمعرفة المتكلّمين والفلاسفة التي من أخصّ خصائصها أنها مكتسَبة بالعقل، بينما منهج الأولياء والصوفيّة هو منهج الذوق المباشر. وهو غير منهج النقل أيضاً، الذي يدرك العوامّ بواسطته التوحيد. وقد أشار ذو النُّون إلى ذلك حين سُئل: بِم عرفت ربّك؟ قال: «**عرفتُ ربّي بربّي، ولو لا ربّي لَما عرفتُ ربّي**».

---

[17] سابق ١٤٢، ١٤٣

[18] السُّلَمي، طبقات ص ٢٦

فالمعرفة أو الحقيقة ، هي الأذواق والمواجيد ، والمعارف والإشراقات ، والرُّؤى الروحيّـة التي تبدو للسالك ، وتُنفث في رُوعه ، والكشف القلبيّ الذي يجده الصوفيّ أثناء سفره ، وخاصّة في مراحله الأخيرة. ولها بدايات من الإشراقات والمواجيد والمعارف ، تبدأ مع المراحل الأولى «للسالك والعارف» على هيئـة بوارق ولمعات تلوح وتختفي ، ثم تصير أكثر ثَباتاً وأبعد كشفاً وأعمق تأثيراً. كما يصف الأمر أحدُ من جرّبوه ، وهو حُجّة الإسلام الغـزاليّ : «ومن أوّل الطريق تبتدئ المكاشفات والمشاهدات ، حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ويقبسون منهم فوائد..ثم يرقَى الحال من مشاهدة الصوَر والأمثال إلى درجاتٍ يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول أحدٌ أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطإ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه»[19].

وهذه الحال الثانية التي يرتقي إليها السالك ويعجز عن وصفها ، هي حالة القرب الروحيّ ، أو الفناء والاضمحلال ، أو السرار والاصطلام ، أو التدكدك والصعق ، التي تبدو كأنها لون من الاتحاد ، لا يعني تحوّل العبد عن طبيعته البشريّة ، أو حلول الذات أو صفاتها في كيانه المخلوق ، ولكنه لون من الشهود المتعالي عن الوصف والبيـان بالوسائـل البشريّـة. وقد تَطـيش بسـببه مدارك

[19] المنقذ ص ١٧٨

العارف ، فيصدر عنه ما يُستنكر ظاهره ، وهو ما يعرف بالشطح [20] الذي قد يُعذَر أهله ما داموا صادقين ـ كما أشار إليه ابن تيمية ـ . يقول الغزالي:«وعلى الجملة ينتهي الأمر على قرب، يكاد يتخيّل منه طائفةٌ الحلول ، وطائفةٌ الاتحاد ، وطائفةٌ الوصول ؛ وكل ذلك خطأ. وقد بيّـنّا وجه الخطإ فيه في كتاب «المقصد الأسنى». بل الذي لابسَـه تلك الحالة ، لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لستُ أذكره فظُنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر [21] »

هذه الحالة المستعصِية على الوصف ، المزلـزِلة للكيان الإنسانيّ ، قد تهُـزّ العارف ما لم يكن له حظٌّ من مقامِ ﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴾ [ النجم: ١٧] . ولعلّها أو بوادرها هي التي فتنت الحلّاج ، فظلّ يصرخ :

بيني وبينك إنِّـيٌّ يُنازعني فارفع بإنّـيّك إنِّـيّي من البَين [22]

ولعلّ محاولة التعبير عن هذه الحال التي تَستعصي على أيّ عبارة أو مقال ، هو ذنب الحلّاج الذي كانت كفّارته إراقة دمه ، كما يرى السَّهرورديّ.

إن الموقف الذي عاناه الحلّاج مزلّة أقدام ومصرع أعلام ، ولكن لابدّ للسالك أن يمرّ به، وعسى أن يُعينه الله تعالى ويَقِـيَه. ولدينا من ابن تيمية ـ وهو من هو ـ شهادة لها قيمتها في مثل هذا المقام ؛ إذ يقول [23]:

---

[20] «الشطح : كلمة عليها رائحة ودعوى ، وهو من زلّات المحقّقين ، فإنه دعوى بحق يُـفصح بها العارف من غير إذن إلهيّ». تعريفات الجرجاني ، مادّة «شطح»

[21] المنقذ ص ١٧٨

[22] ماسينون : أخبار الحلّاج ص ٩٧

«(بيني وبينك إنّـيٌّ...فإن هذا الكلام يفسَّر بمعانٍ ثلاثة ، يقوله الزِّنديق ويقوله الصّدّيق : فالأوّل مراده به طلب رفع ثبوت إنّـيّته حتى يقال : إن وجوده هو وجود الحق، وإنّـيّته إنّـيّة الحق ، فلا يقال إنه غير الله ولا سوى. ولهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة : إن الحلّاج نصف رجل ، وذلك أنه لم ترفع له الإنيّة بالمعنى ، فرفعت له صورته وقُتل ! وهذا القول مع ما فيه من الكفر والإلحاد ، فهو متناقض ينقض بعضه بعضاً ..**والفناء** ثلاثة أقسام : فناء عن وجود السِّوى ، وفناء عن شهود السِّوى، وفناء عن عبادة السِّوى. **فالأوّل** هو فناء أهل الوحدة الملاحدة ، كما فسّروا به كلام الحلّاج ، وهو أن يجعل الوجود وجوداً واحداً.

**وأمّا الثاني** وهو الفناء عن شهود السِّوى ، فهذا هو الذي يعرض لكثير من السالكين ، كما يُحكى عن أبي يزيد وأمثاله ، وهو مقام الاصطلام ؛ وهو أن يغيب بوجوده عن وجوده ، وبمعبوده عن عبادته ، وبمشهوده عن شهادته ، وبمذكوره عن ذكره ، فيفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل. فهذا حال من عجز عن شهود شيء من المخلوقات إذا شهد قلبه وجود الخالق. وهو أمر يَعرض لطائفة من السالكين. ومن الناس من يجعل هذا من السلوك ، ومنهم من يجعله غاية السلوك ، حتى يجعلوا الغاية هي الفناء في توحيد الربوبيّـة ، فلا يفرّقون بين المأمور والمحظور ، والمحبوب والمكروه ، وهذا غلط عظيم .. فمن طلب رفع إنّـيّته بهذا الاعتبار ، لم يكن محموداً على هذا ، ولكن قد يكون معذوراً.

[23] ابن تيمية : الصوفيّة ، ص ١٤

وأمّا **النوع الثالث** وهو الفناء عن عبادة السِّوى، فهذا حال النبيّين وأتباعهم، وهو أن يفنَى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبحبّه عن حبّ ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه.. فهذا تحقيق وتوحيد لله وحده لا شريك له.. فهذا حقٌّ محمود».

هذه التجربة ـ تجربة الشهود أو الاتّصال أو الفناء أو التوحيد ـ تفيد معارف يقينيّة بكل الحقائق الدينيّة التي سبق للسالك أن قبلها قبولاً ببديهة الفطرة، أو قلّد فيها غيره، أو أثبتها ببراهين العقل الرسميّة الشكليّة.. ولكنه يراها اليوم بعين القلب، بغير طريق العقل، وبغير طريق النقل، وإنما ببركة تطبيقه للنقل وتحقّقه به، كما وُصف النبيّ ﷺ من قبل: «**خُلقه القرآن**».

## نظرة إجماليّة على مراحل تطوّر التصوّف

بعد تحديد مفهوم التصوّف وحقيقته في الاسلام بوجه عام، يحسن أن نشير إلى مراحل تطوّره بإيجاز:

المرحلة الأولى في نشأة التصوّف هي التي تسمَّى بمرحلة الزُّهد، وهي واقعة في القرنين الأول والثاني الهجريَّين؛ فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على العبادة بأدعية وقُرُبات، وكانت لهم طريقة زُهديّة في الحياة تتّصل بالمأكل والملبس والمسكن، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة، فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك. ونضرب لأولئك مثلاً بالحسن البصريّ المتوفَّى سنة ١١٠هـ، ورابعة العَدَويّة المتوفّاة سنة ١٨٥هـ.

ومنذ القرن الثالث للهجرة نجد الصوفيّة وقد عُنوا بالكلام في دقائق

أحوال النفس والسلوك وغلب عليهم الطابع الأخلاقيّ في علمهم وعملهم، فصار التصوّف على أيديهم علماً للأخلاق الدينيّة، وكانت مباحثهم الأخلاقيّة تدفعهم إلى التعمّق في دراسة النفس الإنسانيّة ودقائق أحوال سلوكها، وكانت تقودهم أحياناً إلى الكلام في المعرفة الذوقيّة وأداتها ومنهجها، وإلى الكلام عن الذات الالهيّة من حيث صلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها، وظهر الكلام في الفناء الصوفيّ خصوصاً على يد البسطاميّ، ونشأ من ذلك كله علمٌ للصوفية يتميّز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، له لغته الاصطلاحيّة التي لا يشارك الصوفية فيها غيرُهم، ويحتاج فهم مراميها إلى جهد غير قليل. وقد ظهر هذا العلم بعد ظهور التدوين كما يشير إليه ابن خلدون قائلاً: «فلما كُتبت العلوم ودُوّنت وألّف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من هذه الطريقة (الصوفيّة) في طريقهم. فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله القُشَيريّ في «الرِّسالة» والسَّهرورديّ (البغداديّ) في كتاب «عوارف المعارف». فصار علم التصوّف في الملة علماً مدوّناً، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط».

ومن ناحية أخرى نجد بعض شيوخ التصوّف في القرنين الثالث والرابع الهجريَّين، كالجنيد وسَريّ السقطيّ والخرّاز وغيرهم يَجمعون حولهم المريدين من أجل تربيتهم، فتكوّنت لأوّل مرّة الطرق الصوفيّة في الاسلام التي كانت آنذاك بمثابة المدارس التي يتلقّى السالكون فيها آداب التصوّف علماً وعملاً.

وكان هناك في القرن الثالث الهجري أيضا نوع من التصوّف يمثّله الحلّاج الذي أُعدم لمقالته في الحلول سنة ٣٠٩هـ، ويبدو أنه كان متأثّراً فيه بعناصر أجنبيّة عن الإسلام. ثم جاء الإمام الغزاليّ في القرن الخامس الهجريّ، فلم يقبل من التصوّف إلا ما كان متمشّياً تماماً مع الكتاب والسنة، ورامياً إلى الزهد والتقشّف وتهذيب النفس وإصلاح أخلاقها. وقد عمَد الغزاليّ إلى الكلام في المعرفة الصوفيّة على نحوٍ لم يُسبق إليه. وحمل على مذاهب الفلاسفة والمعتزلة والباطنيّة، وانتهى به الأمر إلى إرساء قواعد نوعٍ من التصوّف معتدلٍ يُساير مذهبَ أهل السنّة والجماعة. ويخالف تصوّف الحلّاج والبسطاميّ في الطابع. ومنذ القرن السادس الهجريّ أخذ نفوذ التصوّف السُّنّيّ في العالم الاسلاميّ يزداد بتأثير عِظَم شخصية الغزاليّ، وظهر صوفية كبار كوّنوا لأنفسهم طُرُقاً لتربية المريدين، منهم السيد أحمد الرِّفاعيّ المتوفَّى سنة ٥٧٠هـ، والسيد عبد القادر الجيلانيّ المتوفَّى سنة ٦٥١هـ. ومن المعتقَد أنهما متأثّران بتصوّف الغزاليّ. ثم ظهر في القرن السابع الهجريّ شيوخ آخرون صاروا على نفس الطريق. أبرزهم أبو الحسن الشاذليّ المتوفَّى سنة ٦٥٦هـ، وتلميذه أبو العباس المُرسي المتوفَّى سنة ٦٨٦هـ، وتلميذهما ابن عطاء الله السكندريّ المتوفَّى سنة ٧٠٩هـ، وهم أركان المدرسة الشاذليّة في التصوّف. ويُعتبر تصوّفهم أيضاً امتداداً لتصوّف الغزالي السُّنّيّ.

## التصوّف الفلسفيّ

على أنه منذ القرن السادس الهجريّ أيضاً نجد مجموعةً أخرى من شيوخ التصوّف الذين مزجوا تصوّفاً بالفلسفة ، فجاءت نظريّاتهم بين بين ، لا هي تصوّف خالص ولا هي فلسفة خالصة. نذكر من هؤلاء السَّهرورديّ المقتول صاحب «حكمة الاشراق» المتوفَّى سنة ٥٤٩ هـ ، والشيخ الأكبر محيي الدين بن عربيّ المتوفَّى سنة ٦٣٨هـ ، وسلطان العاشقين الشاعر الصوفيّ المصريّ عمر بن الفارض المتوفَّى سنة ٦٣٢هـ ، وعبدالحق بن سبعين المرسي المتوفَّى سنة ٦٦٩هـ ، ومن نحا نحوهم في التصوّف. وواضح أنهم قد استفادوا من عديد من المصادر والآراء الأجنبيّة كالفلسفة اليونانيّة ، خصوصاً مذهب الأفلاطونيّة المحدَثة. وقد قدّم لنا أولئك الصوفية نظريّات عميقة في النفس والأخلاق والمعرفة والوجود ، لها قيمتها من الناحيتين الفلسفيّة والتصوّفيّة ، كما كان لها تأثيرها على من تلاهم من الصوفية المتأخّرين.

وبظهور متفلسفة الصوفية الذين ذكرنا ، أصبح في التصوّف الإسلاميّ تيّاران : **أحدهما سُنّيٌّ** ، يمثّله رجال التصوّف المذكورون في رسالة القشيريّ، وهم صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريَّين خصوصاً ، ثم الإمام الغزاليّ ، ثم مَن تبعهم من شيوخ الطُرق الكبار. وكان تصوّف هؤلاء جميعاً يغلب عليه الطابع الخُلقيّ العملي. **والآخر فلسفيٌّ** ، يُمثّله من ذكرنا من متفلسفة الصوفيّة الذين مزجوا تصوّفهم بالفلسفة.

والمقصود بالتصوّف الفلسفيّ ـ الذي يمثّله اتجاه ابن عربيّ ـ التصوّف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفيّة بأنظارهم العقليّة، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحاً فلسفيّاً استمدّوه من مصادر متعدّدة.

ولما كان هذا اللون من التصوّف ممتزجاً بالفلسفة، فإنه قد تسرّبت إليه بذلك فلسفات أجنبيّة متعدّدة، يونانيّة وفارسيّة وهنديّة ومسيحيّة. وذلك لا ينفي أصالته. لأن صوفيّته تمثّلوا هذه الثقافات وحافظوا في نفس الوقت على استقلاليّتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين. وهذا يفسّر لنا جهودهم في الملاءمة بين المذاهب الأجنبيّة عنهم والإسلام، وهي جهود واضحة في مصنّفاتهم. كما يفسّر لنا أيضاً وجود تلك المصطلحات الفلسفية الأجنبية في مصنّفاتهم، والتي غيّروا كثيراً في معانيها بما يتلاءم ومذاهبهم الصوفية الإسلاميّة.

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانيّة ومذاهبها كمذاهب سُقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيّة، كما عرفوا الفلسفة الأفلاطونية المحدَثة، ونظريتها في الفيض أو الصدور (Emanation)، والفلسفة المعروفة بالهرمسية (Hermeticism) وكتاباتها التي تُرْجمت إلى العربية، ووقفوا على الفلسفات الشرقيّة القديمة فارسيّةٍ وهنديّة، وعلى فلسفة فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهما، وتأثّروا بمذاهب غُلاة الشيعة من الإسماعيليّة الباطنيّة، وبرسائل إخوان الصفا. وهذا كله إلى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعيّة من فقه وكلام وحديث وتفسير. فهم إذن ذوو طابع موسوعيّ، وثقافتهم ذات مكوّنات متعدّدة متباينة أحياناً.

وثمّة طابع عام يطبع هذا اللون من التصوّف. وهو أنه تصوّف غامض، ذو لغة اصطلاحيّة خاصّة، ويحتاج فهم مسائله إلى جهد غير عاديّ. ولا يمكن اعتباره فلسفة؛ حيث أنه قائم على الذوق. كما لا يمكن اعتباره تصوّفاً خالصاً؛ لأنه يختلف عن التصوّف الخالص في أنه معبّر عنه بلغةِ فلسفة، وينحو إلى وضع نظريّات في الوجود أساساً، فهو إذن بين بين، كما ذكرنا.

وقد استهدف متفلسفة الصوفيّة في الإسلام لهجوم الفقهاء دائماً لما أعلنوه من قول بالوحدة الوجوديّة، ونظرية القُطبيّة، ووحدة الأديان، وما يترتّب على ذلك كله من آراء ونتائج ارتأى الفقهاء أنها مخالفة للعقيدة الإسلاميّة. وكان أبرز من حمل عليهم ابن تيمية المتوفَّى سنة ٧٢٨ هـ.

## موضوعات التصوّف الفلسفيّ وخصائصُه [24]

يلاحظ الباحث في التصوّف الفلسفيّ أن عناية أصحابه كانت متّجهة أساساً إلى وضع نظريّات في الوجود على دعائم من الذوق، ينطلقون منها إلى تلوين كل مسائل تصوّفهم الآخرى بلونها.

وقد حصر ابن خلدون في مقدّمته أربعة موضوعات رئيسيّة عُني بها هؤلاء المتفلسفة من المتأخّرين ـ ويذكر من هؤلاء ابن عربي وابن سبعين وابن الفارض وعفيف الدين التلمساني ونجم الدين بن اسرائيل ـ، وهي:

(أ) المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال.

---

24 التفتازاني، مدخل، ص ٢٢٩ـ ٢٢٤

(ب) الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب ، مثل الصفات الربّانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوّة والروح ، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وترتيب الأكوان في صدورها عن مُوجدها وتكوّنها.

(جـ) التصرّفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات أو خوارق العادات.

(د) صدور الألفاظ الموهِمة الظاهر والتي تُعرَف بالشطحيّات ، وهي العبارات التي تُستشكل ظواهرها ، والناس بالنسبة لها بين منكِر ومستحسِن ومتأوِّل.

فأمّا عن **المجاهدات والأذواق** الحاصلة عنها كالمقامات والأحوال ؛ فيتّفق فيها أولئك الصوفية مع غيرهم ممن تقدّمهم. وهي على حدّ تعبير ابن خلدون : «أمر لا مدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة ، والتحقّق بها عين السعادة».

وأمّا **الكشف وحقائق الوجود** المدركة عنه ؛ فيذكر ابن خلدون أنّ أولئك الصوفيّة من المتفلسفة اصطنعوا فيه الرياضة بإماتة القوى الحسّية، وتغذية الروح العاقل بالذكر، حتى يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها. فإذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركهم ، وأنهم كشفوا حقائق الوجود كلها ! ويتحفّظ ابن خلدون هنا فيقول : «إن مثل هذا الكشف لابدّ أن يكون ناشئاً عن الاستقامة ، والاستقامة للنفس كالانبساط للمِرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال». ويذكر أن المتأخّرين من المتفلسفة لما عُنوا بهذا النوع من الكشف تكلّموا في حقائق الموجودات العُلويّة والسُّفليّة ، إلّا أنهم أغمضوا للغاية. لأن كلامهم أوّلاً من قبيل الأذواق والمواجيد ، بحيث أن من لم

يشاركهم طريقتهم لايفهم شيئاً من مرامي كلامهم. وهذه الأذواق بطبيعتها غير خاضعة للدليل والبرهان ، فهي وِجدانيّات. ولأنهم تعمّدوا الإلغاز باستخدام اصطلاحات فلسفية لايشاركهم فيها غيرهم. وكلامهم بوجه عام «لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه». ويضرب ابن خلدون أمثلة لمذاهبهم في الوجود ، وصدوره عن مُوجده وترتيبه ، والحقيقة المحمّدية ، والوحدة الوجودية المطلقة ، والاصطلاحات المستخدمة فيها.

ويعارضهم ابن خلدون في قولهم بالوحدة ، مبيّناً أنها مترتّبة عندهم على تفسير خاطئ للفناء ، فيقول:«وهم في هذا يفرّون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه، وإنما أوجبها عندهم الوهم والخيال...مع أن المحققين من المتصوّفة المتأخّرين يقولون إن المريد عند الكشف ربما يعرض له توهّم هذه الوحدة ، ويسمّى ذلك عندهم مقام الجمع ، ثم يترقّى عنه إلى التمييز بين الموجودات ، ويعبّرون عن ذلك بمقام الفرق ، وهو مقام العارف. ولابدّ للمريد عندهم من عقبة الجمع ، وهي عقبة صعبة. لأنه يُخشى من وقوفه عندها فتخسَر صنعته».

أمّا ما يذكره متفلسفة الصوفية من التصرّف في عالم الأكوان بالكرامات؛ فيميل ابن خلدون إلى إقرارهم عليه. فالكرامات كالإخبار بالمغيبات والتصرّف في الكائنات أمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء كأبي إسحاق الإسفراييني إلى إنكارها ، وليس ذلك في رأيه من الحق.

ولكن مع ذلك ، نجد ابن خلدون نفسه يمتدح رجال «الرسالة القُشيريّة»

من ذوي الاتجاه السُّنّيّ من هذه الناحية لاقتدائهم بالصحابة، قائلاً: «وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك (أي من الكرامات)، وهو معلوم مشهور...وسلف المتصوّفة من أهل «الرِّسالة» (يقصد الرسالة القشيرية) أعلام الملّة.. لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذا النوع من الإدراك (الخارق)، إنما همّهم الاتباع والاقتداء ما استطاعوا. ومن عَرض له شيءٌ من ذلك أعرض عنه ولم يحفِل به، بل يفرّون منه، ويرون أنه من العوائق والمِحن».

ثم يوجّه ابن خلدون بعد ذلك رأيه بالنسبة للعبارات المشكلة التي تصدر عن متفلسفة الصوفيّة، فيقول: «وأمّا الألفاظ الموهِمة التي يعبّرون عنها بالشطحيّات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غَيبة عن الحسّ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه. وصاحب الغَيبة غير مخاطب، والمجبور معذور. فمن عُلم منهم فضله واقتداؤه حُمل (كلامه) على القصد الجميل؛ فإن العبارة عن المواجيد صعبة، لِفقدان الوضع لها [يقصد أن الصوفيّ لا يكون في حال وعيه ليضع عبارته في صورة مرتّبة]، كما وقع لأبي يزيد [البسطامي] وأمثاله. ومن لم يُعلم فضله ولا اشتهر، فمؤاخَذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبيّن لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأمّا من تكلّم بمثلها، وهو حاضر في حسّه، ولم يملكه الحال، فمؤاخَذ أيضاً. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوّفة بقتل الحلّاج، لأنه تكلّم في حضور، وهو مالك حاله. والله أعلم».

ويقارن ابن خلدون أيضاً بين أولئك المتأخّرين من الصوفيّة المتفلسفين والإسماعيليّة من الشيعة القائلين بالحلول وإلهيّة الأئمّة ؛ ويرى أن وجه الشَّبَه بين الفريقين ظاهر، خصوصاً في مسألة القول بالقُطب الذي هو رأس العارفين عندهم ، والأبدال ؛ فهذا في رأيه مشابه لما يقوله الإسماعيليّة في الإمام والنُّقَباء. وكذلك لباس خِرقة التصوّف الذي يجعله أولئك الصوفية أصلاً لطريقهم ، والمرفوع عندهم إلى الإمام عليّ ؛ فهذا في رأيه أيضاً أثر من آثار التشيّع.

**ولعلّه قد تبيّن لنا الآن من كلام ابن خلدون أن التصوّف الفلسفيّ له خصائص معيّنة :**

فمنها أنه تصوّف يعمد أصحابه كغيرهم من الصوفيّة إلى اصطناع المجاهدات النفسيّة ، من أجل الترقّي الخُلقيّ ، وهذا هو عين السعادة. وأنه تصوّف يجعل الكشف منهجاً للمعرفة بالحقائق ، وأن أصحابه تحقّقوا بالفناء. كما أنهم أغمضوا في تعبيرهم عن حقائق هذا التصوّف ؛ فهم رمزيّون من هذه الناحية. وهذه الخصائص العامّة تصدُق على تصوّفهم ، كما تصدُق على أيّ تصوّف آخر.

إلّا أن أولئك المتفلسفة زادوا على المتصوّفة السُّنِّيِّين بأمور : **أوّلها** : أنهم أصحاب نظَريّات أو مواقف من الوجود بسطوها في كتبهم أو أشعارهم. ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذي لا يسأل عنه أصحابه. **وثانيها** : أنهم أسرفوا في الرمزيّة إسرافاً إلى حدّ بدا معه كلامهم غير

مفهوم للغير. **وثالثها** : اعتدادهم الشديد بأنفسهم وعلومهم ، وهو اعتداد إن لم يلازمهم كلّهم ، فقد لازم أكثرَهم على الأقلّ.

ومن الملاحظ بعد هذا أن بعض متفلسفي الصوفيّة قد حاول تأسيس طُرق ولكن الطُّرق التي أسّسوها لم يُكتب لها الاستمرار في الوجود في العالم الاسلاميّ ، لما أُثير حول عقيدة مؤسِّسيها من شُبُهات. وذلك كالطريقة الأكبريّة التي أسّسها ابن عربيّ الملقّب بالشيخ الأكبر ، والطريقة السبعينيّة التي أسّسها ابن سبعين الـمُرْسِي. ولا كذلك الأمر بالنسبة للطرق الأخرى التي كان يغلب على دُعاتها الاتجاه العمليّ التربويّ ، كالطريقة الرفاعيّة ، والطريقة القادريّة ، والطريقة الأحمديّة (التي أسّسها أحمد البدويّ) ، والطريقة البرهاميّة (التي أسّسها الشيخ ابراهيم الدُّسوقيّ) ، والطريقة الشاذليّة ، وما إليها فقد استمرّت إلى يومنا الحاضر.

على أنه قد أصاب التصوّفَ في عصوره المتأخّرة (منذ القرن الثامن الهجريّ تقريباً إلى العصر الحاضر) شيء من التدهور ، فاتجه أصحابه إلى الشروح والتلخيصات لكتب المتقدّمين ، كما عُنِي أصحابه من الناحية العمليّة بضروب من الطقوس والشكليّات أبعدتهم في كثير من الأحيان عن جوهر دعوتهم. وكثُر أتباع التصوّف في عصوره المتأخّرة ولكن لم يظهر من بين هذه الكثرة شخصيات لها ما لشخصيات التصوّف الأولى من مكانة روحيّة مرموقة. ولعلّ هذا كان راجعاً إلى ما سيطر على العالم الاسلامي في عصوره المتأخّرة من رُكود

فكريّ إبّان عصر العثمانيّين. وعلى كل حال ، فان انحراف بعض الصوفية في بعض عصور التاريخ ، لا ينهض دليلاً على فساد دعوتهم.

## نشأة الطُرق الصوفيّة

بدت بوادر الطرق الصوفية في مرحلة النضج ، وهي الفترة ما بين ٢٥٠ - ٥٠٠هـ ، وإن كان اكتمالها وشيوعها وانتشارها من سِمات الفترة التالية. وكانت تتمثّل في مجموعات من المريدين تتحلّق حول شيخ مشهور، أو تفِد إليه ، لتتربّى على يديه ، دون التزام بعهد أو ميثاق ، أو ارتباط تنظيميّ ، او استمراريّة لهذا المنهج الخاص في التربية عَبر الأجيال التالية ، أو محاولة لربط هذه الطريقة أو الأسلوب التربويّ بسند متّصل أو «سلسلة» تربطها بشيوخ الطريقة في الماضي ، وتعلو بها إلى بعض أصحاب النبي ﷺ وخاصة الصدّيق وعليّ - رضي الله عنهما - وهي السِّمات التي تتميّز بها الطرق الصوفية بعد اكتمال نموّها في المرحلة التالية.

ويبدو أن انتشار وتعدّد هذه المجموعات الحرّة من السالكين بقيادة شيخ مرشد ، قد أفاد من مؤسّسة صوفية أخرى بدأت من قبل على يد عبدالواحد بن زيد ، وهي الرباط أو «الخانكاه» التي كثُرت في هذه المرحلة أيضاً؛ فقد عاد الغزاليّ إلى موطنه «طُوس» ليُنشئ واحدة منها للسالكين ، وأملى الهِرويّ كتابه «منازل السائرين» في واحدة منها.

فالطريقة كانت تَعني عندئذ المنهج العلميّ الذي يوجّه السالك أو المريد في مجالات الفكر والشعور والعمل ، بحيث ينتهي به من خلال «المقامات» المتوالية

المتعاقبة ، وما يرتبط بها من تجارب نفسية متجدّدة تسمَّى «الأحوال» إلى الاطّلاع على الحقـائق الإلهيّـة.

ودخلت الطرق الصوفيّـة مرحلة جديدة بعبد القادر الجيلانيّ صاحبِ أوّل طريقة منظّمة مستمرّة حتّى اليوم ، وكان عند وفاة الغزاليّ في الثالثة والثلاثين من عمره. وبرغم كونه حنبلياً ـ كالهروي ـ فقد قاد الحركة الصوفية في بغداد ، وامتدّت آثاره إلى إفريقيا وتركيا وشرق آسيا. ويعتبره البعض ـ مثل مارتن لنجز ـ أعظم شخصية صوفية بعد الحسن البصريّ. وتختم هذه المرحلة في أُخرَيات القرن الثامن بالشيخ النقشَـبنديّ المتوفّى ٧٩١ هـ ، وبينهما العديد من الشيوخ الذين ما زالت أساليبهم التربويّـة ـ التي تمثّلت في طُرق معيّـنة ـ منتشرة في كافّة أنحاء العالم الإسلامي المعاصر.

ومنذ بداية القرن السابع الهجريّ ، فإن مراكز معيّنة ـ إذا جاز لنا أن نعُدّ الرجل، لا المكان مركزاً ـ أصبحت هي الفروع الرئيسيّة للطرق ، وغدت بمثابة مدارس صوفيّة ومراكز للتربية الروحيّة ، تلك المراكز التي كانت تنشأ عند ما يتجمّع عدد من المريدين حول شيخ يتّبع أسلوباً جديداً في التربية الروحيّة ، فيتطوّر الأمر إلى طريقة جديدة تتّخذ اسم الشيخ علماً لها تخليداً لذكره وتتبنّى أسلوبه.

ثم بدأ تطوّر جديد يتمثّل في تحديد إسناد متّصل ، أو سلسلة من الشيوخ ، تبدأ من الشيخ المرشد إلى شيخه المباشر وتتدرّج صُعوداً لترقَى إلى بعض كبار

الشيوخ من أمثال الجنيد وأبي يزيد البسطاميّ وأويس القرنيّ ومن فوقهم ، إلى أن تبلغ أصحاب النبيّ ﷺ .

لقد غدت الحياة الصوفيّة ، بما فيها من ذكرٍ لله تعالى وإخباتٍ له ، مصحوبةً أيضاً بشجرة انتساب وتَسلسُل تُظلّل كلَّ المنتمين إليها ، ومنَح الشيوخُ المرشدون كلمة الطريق ، أي عهدها وصيغتها ، مع رموزها وتعاليمها ، كما تلقّوها عن شيخهم إلى المريدين الجُدُد ، ورَعوهم على طول الطريق باسم هذا الشيخ. وقد كان هذا في الحقيقة استجابةً للمثال الإسلاميّ في أن يدعم المرء نفسه بسند يضمن له الثقة والحُجّيّة.

وقد كان التمايُز حينئذ في داخل الدوائر الصوفيّة ، بين الصوفيّة والملامتيّة محدّداً ؛ فالصوفيّة هم الذين يلتزمون بالطاعة والخضوع للتوجيه والإرشاد ، والملامتيّة هم الذين يحتفظون بحرّيّتهم في هذا الصَّدد.

إن تحوّل الصحبة الصوفيّة البسيطة إلى تلك العلاقة التنظيميّة بين المريد والشيخ ، في إطار مؤسّسة تربويّة محدّدة ، قد اقترن ظهوره بانتصار أهل السنّة على النُظُم الشيعيّة الحاكمة حينئذ ؛ كالبويهيّين في بغداد الذين سقطوا عام ٤٤٧هـ على يد الأتراك السلاجقة ، والفاطميّين الذين انتهى حكمهم لمصر على يد صلاح الدين الأيوبيّ في عام ٥٦٧هـ. وقد تأكّد هذا الانتصار السُّنّيّ خلال الفترة التالية التي شهدت الهجمات المغوليّة ، تلك التي بلغت قمّتها في إسقاط الخلافة العباسيّة في بغداد عام ٦٥٦هـ.

وأثناء هذه الفترة الحرِجة القلِقة اشتدّت حركة الهجرة الصوفيّة ، وانتقال المشايخ من مكان إلى آخر، بما تمثّله من تأثير روحيّ ، لتشمل المدائن الإسلاميّة والمناطق الرِّيفيّة والمتطرّفة سواءً بسواء. ومن سِمات هذا التحوّل ـ التي لها مَغزىً خاصّ ـ أن الجماعات الصوفيّة أخذت، في أيّام صلاح الدين ، بالتقليد الشيعيّ المتمثّل في نظام البيعة ، فيدخل المريد الطريق مع أخذ «العهد» أو عقد يمين الولاء للشيخ.

**والطُّرُق** التي صارت أكثر نشاطاً وأهمّيّة في حركة التطوّر المؤسّسيّ للتصوّف عندئذ ، وسادت العالم الإسلاميّ فيما بعد ، عشر طُرق ، هي:

١ ـ **السَّهرورديّة**: المنسوبة إلى ضياء الدين أبي النجيب السهرورديّ (المتوفّى سنة ٥٦٣هـ) ، وإن كان ازدهارها وبناؤها الحقيقيّ قد تمّ على يد ابن أخيه الشيخ شهاب الدين أبي حفص السهرورديّ (المتوفّى سنة ٦٣٢هـ).

٢ ـ **القادريّة**: المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلانيّ(المتوفّى سنة ٥٦١هـ) التي بلغت مدىً واسعاً من الانتشار بعد القرن الرابع عشر الميلاديّ.

٣ ـ **الرِّفاعيّة**: المنسوبة إلى مؤسّسها الشيخ أحمد بن الرفاعيّ (المتوفّى سنة ٥٧٨هـ) من عرب البطائح بالعراق ، ثم انتشرت في مختلف المناطق.

٤ ـ **اليسويّة**: المنسوبة إلى أحمد اليسوي (المتوفّى سنة ٧٦٤هـ)، وتنتشر في أنحاء مختلفة من آسيا.

٥ ـ **الشاذليّة**: التي أخذها عن الشيخ أبي مدين شعيب (المتوفّى سنة ٥٩٤هـ)

ثم نقلها إلى مصر تلميذه الشيخ أبو الحسن علي الشاذليّ (٦٥٦هـ) ، ولها انتشار واسع في مناطق مختلفة وخاصة في مصر.

٦ ـ **النقشَبنديّة**: وهي طريقة كانت تُدعى أوّلاً «الخواجگان» ، وتَدين ببذرتها الأوّليّة إلى يوسف الهمذانيّ (المتوفّى سنة ٥٣٥هـ)، وإلى عبد الخالق الغُجدوانيّ (المتوفّى سنة ٥٧٥هـ) ـ وهو واضع ختم (ذكر) الخواجگان ـ، ولكنها في النهاية ارتبطت باسم محمد بهاء الدين النقشبنديّ (المتوفّى سنة ٧٩١هـ).

٧ ـ **الكبرويّة**: المنسوبة إلى الشيخ نجم الدين الكبري البغدادي (المتوفّى سنة ٦١٨هـ) ، ويكثر أتباعه في وسط آسيا وجنوبها، ولعلها انشعبت من **الأويسيّة**.

٨ ـ **الجِشتيّة**: المنسوبة إلى الشيخ معين الدين حسن الجشتي السنجريّ (المتوفّى سنة ٦٢٧هـ)، وتكاد تنحصر في شبه القارّة الهنديّة.

٩ ـ **المولويّة**: التي استلهمت فكر الشاعر الفارسي مولانا جلال الدين الرُّوميّ (المتوفّى سنة ٥٣٥هـ) ، وهي تكاد تنحصر في الأناضول وأواسط آسيا.

١٠ ـ **الأحمديّة البدويّة** : نسبة إلى أحمد البدويّ (المتوفّى سنة ٦٧٥هـ) وتتركّز في مصر خاصّة.

وهناك طُرق أخرى أيضاً ، كالمدارية للشيخ بديع الدين المدار المكنبوري ، والقلندرية للشيخ قطب الدين الجونبوري، والشطارية للشيخ عبد الشطار الخراسانيّ، والعيدروسيّة للشيخ عفيف الدين عبد الله العيدروس الكبير الحضرميّ.

ثم انشعبت من تلك الطُّرق المذكورة طُـرق أخرى ، كالصابريّة والنظاميّة من الطريقة الجشتيّة ، والمجدّديّة والأحسنيّة والعلائيّة من الطريقة النقشبنديّة ، وغيرها من غير تلك الطُّرق. وهذه الطُّرق اللّاحقة تزعم أنها فروع لواحدة أو أكثر من تلكم الطرق العشر ذات السلاسل الروحيّـة ، وتقتدي بسيرة هؤلاء الشيوخ المؤسِّـسين للطرق المذكورة ، وبأصولهم المبدئيّـة وأساليبهم التربويّـة.

وكل من الطرق المذكورة وصل إلى الهنـد والسِّـند ، ودخل فيه خلقٌ كثير لا يُحصَون بحدّ وعدّ [25].

وهناك جماعات كثيرة أخرى استمرّت كطوائف محدودة أو مجموعات محلّيّة ولم تتحوّل إلى طرق متميّـزة مثل الطرق السابقة.

**ولعلّه** قد تبيّن لنا بعد هذا العرض الموجَـز لمراحل التصوّف الإسلاميّ ، أن الخصائص العامّة الخمس التي ذكرنا من قبل للتصوّف لم تتوفّر له إلّا في مرحلة معيّنة هي مرحلة النضوج ، وهي تبدأ من القرن الثالث الهجريّ وما بعده ، حين استحال التصوّف إلى علم للأخلاق الدينيّـة يهدف إلى الترقّي بالنفس الإنسانيّة لتبلغ كمالها وعرفانها ، لتفنَى في الحقيقة المطلقة ، على أساسٍ من منهج الذوق لا

[25] انـظـر : د. حسن الشافعي ، فصول في التصوّف ، ص ١٦١ ، ١٦٢ و ١٧٢ فما بعدها ؛ عبد الحيّ الحسَنيّ، الثقافة الاسلاميّـة في الهنـد ، مجمع اللغة العربيّـة ، دمشق ١٩٨٣م ، ص ١٧٩

العقل ، وأن الصوفية لجأوا في التعبير عن أحوالهم إلى مصطلحات خاصّة ، أداروها فيما بينهم ، ولها معانيها التي لا تُفهم إلا بنوع من تحليل وتعمّق[26].

## تعقيب على الاتّجاه الصوفي[27]

ولا شك أن الناس قد اختلفوا في الصوفية بين متعصّب لهم يُبرز محاسنهم ويتبنّى وجهة نظرهم في كل شيء ويحامي عنهم ولو خطأ ، بل هو لا يتصوّر الحكم عليهم بالخطأ أبداً. ومتعصّب عليهم يذمّهم جميعاً ، ويذمّ ما انفردوا به ولو كان حقّاً في نفسه ، ويعلن أن التصوّف مذهب دخيل على الإسلام ، مأخوذ من المسيحيّة والبوذيّة والبرهميّة وغيرها !

ولكن الإنصاف يقتضينا أن نقول : إن التصوّف له جذور إسلاميّة أصيلة لا تُجحد ، وفيه عناصر إسلامية أساسيّة لا تخفى. نرى ذلك في القرآن والسنّة وسيرة الرسول الكريم وأصحابه الزاهدين مثل عمر وعليّ وأبي الدرداء وسلمان وأبي ذرّ وغيرهم. ومن يقرأ القرآن والحديث يجد فيهما تحذيراً متكرّراً من فتنة الحياة الدنيا ومتاعها وتوجيه الهِمم إلى الله وإلى الدار الآخرة ، وتحريك القلوب بالتشويق إلى الجنّة وما فيها من رضوان الله تعالى والنظَر إلى وجهه الكريم ، والتخويف من النار وما فيها من عذاب ماديّ ومعنويّ. كما يجد الحديث عن حبّ الله تعالى لعباده وحبّهم له سبحانه. كما جاء في القرآن والأحاديث نصوص

---

[26] مدخل إلى التصوّف ، ص ٣-٢٥

[27] د. يوسف القرضاوي ، فتاوى معاصرة ، القاهرة ، جـ١ ص ٧٤٠ - ٧٤٣

غزيرة في الزُّهد والتوكُّل والتوبة والشكر والصبر واليقين والتقوى والمراقبة وغيرها من مقامات الدين، ولم يعطِها العناية اللّائقة بها ــ من التفسير والتعليل والتقسيم والتفصيل ــ غير الصوفية. ولهذا كانوا أعلم طوائف الأمة بعيوب النفس، وأمراض القلوب ومداخل الشيطان، وأكثرهم عنايةً بأحوال السلوك وتربية السالكين. وكم تاب على أيديهم من عاص، وكم أسلم من كافر. ولكن التصوّف لم يقف عند الدور الأول الذي كان يراد به الأخلاق الدينيّة ومعاني العبادة الخالصة لله. وكان قِوامه الإرادة، كما قال ابن القيّم، ولكنه انتقل من وصفه علم الأخلاق الإسلاميّ إلى نظرية في المعرفة، تسعى إلى الكشف والفيض الالهيّ عن طريق تصفية النفس. ثم كان من الانحرافات ما كان. ولهذا فإن من المكابرة إنكار المؤثّرات الأجنبيّة في التصوّف مما خرج به في كثير من الأحيان عن «وسَطيّة» الاسلام واعتداله، إلى تشدّد كتشدّد الرَّهبانية، أو غُلوّ كغلوّ البوذية. ومن مظاهر الانحراف عند الصوفية هذه الأفكار:

١: اعتبار الذوق أو الوجدان الشخصيّ أو الإلهام مقياساً في معرفة الحسن والقبيح وتمييز الصواب من الخطأ، حتى غلا بعضهم في ذلك، فقال: «حدّثني قلبي عن ربّي»، في مقابلة ما يقوله علماء السنّة: حدّثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ!

٢: تفرقتهم بين الشريعة والحقيقة، وقولهم: من نظر إلى الخلق بعين الشريعة مَقَتَهم، ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عَذَرهم. فهذا يترتّب عليه ألا يحارَب

كافر ولا ينكَـر على منكر.

٣: تحقيرهم لأمر هذه الحياة، على خلاف نهج القرآن: ﴿ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾. والسنة: «**اللهم أصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي**». ونهج الصحابة من مثل قولتهم المأثورة: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

٤: غلبة النزعة الجبرية والسلبية على أكثرهم: مما أثّـر في تفكير عامّة المسلمين وجعلهم يعتقدون أن الإنسان مُسَيّر لا مخيّر، وأن لا فائدة من مقاوَمة الفساد ومحاربة الباطل، لأن الله أقام العباد فيما أراد! وشاع بينهم هذا المثل: «دَعِ الملك للمالك، واترك الخلق للخالق». وهذا أدّى إلى تغليب الروح الانهزاميّة أو الانسحابيّة في حياة جمهور المسلمين.

٥: إلغاء شخصية المريد في تربيتهم السلوكيّة والفكريّة، بحيث يفنى في شيخه ولا يناقش، فضلاً عن أن يعترض، أو يقول: «لم» فضلا عن «لا». ومن كلماتهم: «المريد بين يدي الشيخ كالميت بين يدي الغاسل»، و«من قال لشيخه: لم؟ لا يفلح».

وقد انتشرت هذه الأفكار في العصور المتأخّرة، وتقبّلها الكثيرون على أنها من صميم الإسلام. فلما بزغ فجر النهضة الحديثة في بلاد المسلمين، ظنّ كثير من المثقّفين أن هذه الافكار السلبيّة السائدة هي الاسلام، فأعرضوا عنه — وربما عادوه — جهلاً منهم بحقيقة القِيم الإسلاميّة الأصيلة.

على أن الحق يقتضينا أن نُضيف هنا أن الصوفية الأوّلين المعتدلين حذّروا

من الشَّطَط والانحراف ، وأوجبوا النقيّد بنصوص الشريعة وقواعدها التي لا تخطئ ولا تَحيف.

ينقل ابن القيّم عن شيوخ القوم أقوالاً عديدة لهم في ذلك ، منها قول سيّد الطائفة وشيخهم الجنيد بن محمد (٢٩٧هـ ) مثل قول الجنيد :«**الطُّرقُ كلُّها مسدودة على الخلق ، إلاّ على من اقتفى آثار الرسول ﷺ** ». وقال :«**من لم يحفظ القرآن ويكتبِ الحديث ، لا يُقتدَى به في هذا الأمر ، لأن علمنا مقيَّـد بالكتاب والسنّـة**».

وقال **أبو حفْص** : من لم يَـزِن أفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنّة ولم يَتّهم خواطره فلا يُعدّ في ديوان الرجال.

وقال **أبو سليمان الداراني** : ربّما يقع في قلبي النكتة من نُكَت القوم أيّاماً ، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنّـة.

وقال **أبو يزيد** : لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات إلى أن يرتفع في الهواء فلا تغترّوا به ، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة.

ولعل أعدل ما قيل عن الصوفيّة ، هو جواب **ابن تيمية** حين سُئل عنهم ، فكان من قوله :

«تنازع الناس في طريقهم : **فطائفةٌ** ذمّت الصوفيّـة والتصوّف ، وقالوا : إنهم مبتدعون خارجون عن السنّـة. ونَقل عن طائفة من الأئمّة في ذلك من الكلام ما هو معروف ، وتبعهم على ذلك طوائف من أهل الفقه والكلام. **وطائفةٌ** غَلت

فيهم ، وادّعَوا أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء. وكلا طرفي هذه الأمور ذميم. **والصَّواب**:أنهم مجتهدون في طاعة الله، كما اجتهد غيرهم من أجل طاعة الله. ففيهم السابق المقـرَّب بحسب اجتهاده ، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين. وفي كلّ من الصِّنفَين مَن قد يجتهد فيُخطئ ، وفيهم من يُذنب فيتوب أو لا يتوب. ومن المنتسبين إليهم طوائفُ من أهل البِدَع والزَّندقة ، ولكن عند المحقّقين من أهل التصوّف ليسوا منهم ، كالحلّاج مثلاً ؛ فإن أكثر مشايخ الطريق أنكروه ، وأخرجوه عن الطريق ، مثل الجنيد سيّد الطائفة وغيره».اهـ.والله أعلم.

## التصوّف اليوم

لايزال التصوّف اليوم ـ من حيث الانتشار الجماهيريّ بين العامة ـ أقوى مؤسّسة ، فيما نعتقد ، في العالم الإسلاميّ المعاصر. ومن تيسّر له أن يزور مناطق مختلفة من العالم الإسلامي ، ويتابع الشئون الإسلامية ، فلا نظنّه ينكر هذا الحكم، أيّاً كان موقفه الشخصيّ من التصوّف ، أو تقويمه للتصوّف المعاصر. وإذا كانت هذه هي الصورة العامة ، فإن الباحث يمكنه أن يلاحظ ـ برغم غَيبة الإحصاءات والمسح الواقعيّ ـ أنه في مناطق معيّنة كأواسط إفريقيا وغربها، وشبه القارّة الهندية ، تُهيمن الروح الصوفيّة على الحياة الإسلامية ، بينما تُنازعها في مناطق أخرى توجّهات ثقافيّة وسياسيّة مختلفة نوعاً ما ، مع استمرار التراث الصوفيّ وتوجيهاته الفردية والجماعية مؤثّرةً في سلوك المجتمعات الإسلامية.

أما من الناحية الفكريّة ، فإن الفكر الصوفيّ ، كغيره من ألوان الفكر الإسلاميّ ، يبدو خارجاً عن غَفوة أو رَقدة ، متطلّعاً إلى صَحوة أو نهضة لا تُخطئها العيون

الفاحصة. غير أن الغفوة بمعقِّباتها لم تنته، والصحوة بعناصرها لم تكتمل بعد.

أ ـ فما يقوله خصوم الصوفيّة عن ضعف العلم الشرعيّ بين جماهير الصوفية، وغلوّهم في تقدير شيوخهم، وبخاصّة من رَحل منهم إلى جوار الله، ومسارعتهم إلى الخلاف، وكراهيّتهم الشديدة لمن ينتقدهم أو ينصحهم من خارج الدوائر الصوفيّة، هو صحيح إلى حدّ كبير، من الناحية الواقعيّة، وإن كان يخالف أصولَ التصوّف وأحوال المشايخ الأوّلين.

ب ـ إن في الساحة الفكريّة اليوم فريقين يختلفان حول التصوّف : **فريق** يهاجمه ولا يعترف لأهله بأيّة فضيلة، ويحذّر منه المسلمين، ويراه سبباً أصيلاً في تخلّفهم وضعفهم ـ كما ذكرنا ـ. وبعض هؤلاء يتّخذون هذا الموقف لأسباب علميّة انتهوا إليها في بحثهم لمبادئ التصوّف وتاريخه.

والبعض الآخر من نُقّاد التصوّف تدفعهم في الغالب دوافع أخرى غير علميّة، ربّما كانت أسباباً مذهبيّة تغلّبت على روح الإنصاف وحسن التقدير، وربّما كانت اعتبارات سياسيّة أو عمليّة.

ولكن جهود الفريقين على اختلاف البواعث لا تساعد على النظر الموضوعيّ إلى القضيّة، أو اتّخاذ موقف منصف بشأنها.

أمّا **الفريق الثاني** فينظر إلى التصوّف كتراث علميّ وعمليّ ثمين لأمّتنا، وإلى الصوفيّة كفريق من أعزّ أبنائها وأصدقهم في واقع المسلمين الحاليّ، فيقدِّر الأمور في هذا السياق. وهم بدورهم يفترقون بعد ذلك إلى فئتين : **فئة** تدافع

عن التصوّف بكل ما فيه ، ولو كانت أموراً مبتدَعة لم تُعرف عن الصدر الأوّل ، وعن الصوفية ، ولو خالفوا أصولهم وآدابهم وطريقهم[28] .

وهذا المسلك لا يخدم قضية التصوّف الآن ولا في أيّ وقتٍ الخدمة المناسبة ، وهو يرجع إلى الإعجاب والميل الذي ربّما غطّى على روح الإنصاف والموضوعيّة.

وأما **الفئة الأخرى** ، فبرغم تعاطُفها مع التصوّف وتقديرها لأهله ، تتّخذ موقفاً نقديّاً ، فتَعرف وتُنكر، وتَنصح وتُقوِّم ، وتُسدّد وتُقارب. ولئن اختلفت معايير هؤلاء في ذلك النقد ، فلعلّهم أقرب إلى الإنصاف[29] ، وأنفعهم لحياتنا الدينيّة ، وأدناهم إلى روح التصوّف نفسه ، والله أعلم.

ولكن التصوّف وإن غلب عليه التقليد ، وساده الجمود أو الخمول ، قد أخذ يتحرّك من الناحية الفكريّة ، ويرجع هذا التحرّك إلى عواملَ ، منها:

١ ـ إسهام بعض المفكرين الكبار ، كمحمد إقبال ، في إحياء حقائق التصوّف وعرضها في سياق الفكر المعاصر ومشكلاته.

٢ ـ الدور الذي لعبه كثير من المستشرقين الذين أُعجِبوا بالتصوّف الإسلاميّ ونشروا أصوله القديمة وتَرْجموا بعضها إلى لغاتهم مثل نيكلسون ، وماسينيون، وريتر، وآسين بلاسيوس، وكوريان براون، وآربري، وغيرهم.

---

[28] انظر مثلاً : عبد الله الصديق : **الردّ المحكم** ؛ وعبد الحليم محمود : **مقدمة المنقذ** ؛ والشعراني : **الطبقات الكبرى** ؛ وطه سرور : **الشعراني** ؛ ومحمد زكي إبراهيم : **أصول الوصول**

[29] انظر مثلاً : الشيخ محمد الغزالي : **الجانب العاطفي** ؛ يوسف القرضاوي : **الإمام الغزالي** ؛ التفتازاني : **مدخل إلى التصوّف** ؛ الجليند : **قضايا التصوّف**

وأياً ما كانت دوافع هؤلاء وأهدافهم، فإن لجهودهم كان فضل في تحريك الفكر الصوفيّ وإثرائه لدينا وفي الغرب.ومنهم من دخل الإسلام بعد دراسة دقيقة له، وكان للتصوّف فضل كبير في ذلك.ومن ثمّ فقد أسهم هؤلاء في عرض الإسلام والتصوّف عرضاً لا يُتّهَمون فيه بغرض خاص. ومن هؤلاء رينيه جينو أو الشيخ عبد الواحد يحيى في النصف الأوّل من هذا القرن ، ومنهم في أواسطه مارتين لينجز أو أبوبكر في أوائل النصف الثاني، ثم رجاء جارودي أخيراً.

٣ ـ وجهود أساتذة عرب كرام ، ومسلمين من مختلف الأقطار في نشر التراث الصوفيّ ودراسته وتوجيه العناية إليه والحثّ على إحيائه ونقده. هذا إلى جانب شيوخٍ من التصوّف لهم إنتاجهم الفكريّ والفنيّ بجانب دورهم الروحيّ التربويّ ، كان لأعمالهم دور في تجديد الفكر الصوفيّ ونشره.

ولكن التصوّف كما نعلم جميعاً ليس فكراً فحسب ، بل هو سلوك وتربية ، ويقين وكشف ، ومثالية إيمانيّة رفيعة ، أي أن جوهره يكمن في جانبه الروحيّ. وهذا هو الجانب الذي ندعو الله تعالى أن يباركه ويوفّق رجال التصوّف والعاملين في حقله إلى سلوك السبيل لنهضة روحيّة وخُلقيّة تتطلّبها ظروفنا الراهنة ؛ حتى تواصل أمّتنا رسالتها الحضاريّة ، وأداء أمانتها نحو نفسها أوّلاً، ثم العالم من حولها ثانياً. وما علينا إلا أن نواصل السعي ونُخلص القصد ونتواصى بالحق والصبر ونخدم ديننا وأمّتنا في هذا الميدان الهامّ ، بالتأكيد على الأمور القليلة التالية ، فعسى أن تكون طيّبة الأثر بإذن الله :

أ ـ توجيه العناية إلى نشر الفقه الدينيّ بين عوامّ الصوفية ، لتصحيح العقيدة وتزكية العمل.

ب ـ صرف الجهود إلى التربية الروحيّة والأخلاقيّة ، وليس الاجتماعات والاحتفالات والإجراءات التنظيميّة.

جـ ـ البُعد عن المظاهر، وإيثار الزهد والعفاف، وعدم غَشيان أبواب السلاطين إلا ما كان واجباً دينيّاً أو حقّاً وطنيّاً.

د ـ مقاومة البِدَع المخالفة لسنّة النبيّ ﷺ وشريعته دون هوادة ، ولكن بالحكمة والموعظة الحسنة.

هـ ـ محبّة المسلمين جميعاً ، والإشفاق عليهم في كل الأحوال ، والدعاء لهم بظهر الغيب ، ونصرتهم في كل موطن ، وذلك بدافعٍ من محبّة الله ورسوله ودينه الحنيف.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ، وهو حسبنا ونعم الوكيل[30].

---

[30] نظراً لنُدرة المصادر والمراجع العربيّة الكافية هنا في بريطانيا ، فقد كان جُلّ اعتمادي في هذه المقدّمة ، على المرجعين الآتيين ـ اقتبست من كليهما نقولاً طويلة في هذه المقدّمة ، لتكون لدى القارئ خلفيّة في الموضوع تساعده في استيعاب ومتابعة ما ورد في الكتاب من رُؤى ومفاهيم ومصطلحات صوفية ـ :

ـ **فصول في التصوّف** ، لأستاذنا د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي ، دار البصائر ، القاهرة ، ٢٠٠٨م

ـ **مدخل إلى التصوّف الإسلاميّ** ، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٦م.

لقد أجادا وأفادا ، والله المسئول أن يتولّى مثوبتهما ، فهو سبحانه وليّ ذلك والقادر عليه.

# ترجمة الشيخ محمد زمان اللّواري

## مؤلّف «الأبيات السنديّة»

الشيخ محمد زمان بن الشيخ الحاج عبد اللطيف النقشبنديّ ـ سلطان الأولياء ؛ وُلـد في ٢٢ من رمضان سنة ١١٢٥هـ ، الموافق ١٧١٣م. ويتّصل نسبه بأمير المؤمنين أبي بكر الصدّيق ـ ﷺ ـ في الجدّ الثلاثين. هاجر أحد أجداده في العصر العباسيّ ، إلى السِّـند ، واستقرّ بالقرب من مدينة « تَـتـّه» التاريخية. ثم وقعت اضطرابات في عهد «آل سومره» و«سَمه» في القرن التاسع الهجريّ ، فاضطُـرّ إلى الهجرة إلى «كَـس» ، ومع ذلك استمرّ اتصاله بمنطقة السِّـند ، حتى ألحّ عليه أتباعه للرجوع إليها ، فعاد إليها مرّة ثانية عام ٩١٠هـ.

ومن آبائه الجدّ السادس عشر الشيخ محمد بن مالك ؛ كان قد بايع الشيخ محمد اليمانيّ السهروردي في مكّـة ، وهكذا دخلت الطريقة السهرورديّة في هذه الأسرة وتعاقبت فيها إلى أن آل الأمر إلى صاحبنا الشيخ محمد زمان الذي بايع الشيخ فيض الله بن الشيخ آدم النقشبنديّ ـ والأخير هو مؤسّس الطريقة النقشبنديّة وناشرها في السند ، ومن خلفاء الشيخ محمد معصوم بن الشيخ أحمد السرهنديّ ـ وبذا تحوّلت هذه الأسرة إلى الطريقة النقشبنديّة.

حفظ القرآن الكريم على أبيه الشيخ عبد اللّطيف. وبعد إكمال الحفظ ، رحل إلى مدينة (تَـتّه) للأخذ عن شيوخها وعلمائها ، وهناك التحق بمدرسة الشيخ محمد صادق النقشبندي العالم الجليل ، وكان مريداً للشيخ عبد اللطيف

بِتاي - وهو من الشيوخ المعروفين في السند ـ. ثم لزم الشيخ محمد أبا المساكين ، وهو شيخ الطريقة النقشبنديّة ، ومنه أخذ هذه الطريقة ، حيث أجازه ومنحه كلمة الطريق، بقوله : **لما كان الأخ في الله محمد زمان سَلَك في سِلك الإرادة وصحب المسكينَ صحبةً كثيرة ، أجزتُه بتعليم الطَّريقة. وشرطُ الإجازة الاستقامةُ على الشريعة والطريقة.**

خلَف شيخَه أبا المساكين في مكانه خلال غيابه لأداء مناسك الحج. وخلال هذه الفترة ، فاضت بركاته على الناس ، ولكن بعض العلماء حسدوه ، واضطَرّوه إلى أن يترك هذا المكان ويعود إلى موطنه «لواري» ، حيث أقام مع أبيه. ورغم مكانة أبيه بين قومه ، كان الأب يحيل الناس إلى ابنه للإرشاد الروحيّ ، إلى أن تُوفّي أبوه سنة ١١٤٩هـ. وبعد عام من وفاة أبيه أسّس مدينة جديدة بنفس الاسم على مَقربة من المدينة القديمة ، وأقام بها مدّة حياته.

عاش متبتّلاً إلى الله منقطعاً عن الناس مكبّاً على العبادة وترويض النفس. وكان كثيراً ما يصلّي الفجر بوضوء العشاء ، حيث لم يكن ينام من الليل إلا قليلاً. وكان يقضي معظَم وقته في المسجد ، ولا يخرج منه إلا لقضاء حوائجه الضروريّة. وكان غايةً في الورع والزهد ، مما جعل قلوب الناس تنجذب إليه. وكان يرى المَشْيَخة التي انتهت إليه سجناً يُقيّده ، ويكره الشُّهرة وتمجيد الناس له. وكان كثيراً ما يقول : «**لولا أنّي أُمرتُ بهذا العمل، لما التفتُّ إلى أحدٍ سِوى الحق**». ولكن أنّى يخفى القمر! فقد ذاع صِيته في الأرجاء ، وقصده الناس

من كل حدب وصوب يسترشدونه ويتناولون من فيوضه وبركاته. فلم يكن مجلسه يخلو من هؤلاء ، وكثيراً ما كان يجتمع في مجلسه أكثر من خمسمائة مريد ، وأحياناً يبلغ عددهم خمسة آلاف ، حيث كانوا يجدون عنده الغذاء الروحيّ والماديّ. ومن بين الذين زاروه الشيخ شاه عبد اللطيف بِـتاي شيخ شيخه ، وجرت بينهما مساجَلات شعرية رائعة ، تُعتبر من روائع الشعر الصوفيّ.

أخذ عنه الطريقة خلق كثير يصل عددهم ـ على حدّ قول أحدهم ـ اثني عشر ألف مريد ، تميّز من بينهم أربعون مريداً لا نظير لهم في زمنهم. ومن هؤلاء الأربعين خلَـفه أربعة ، وعلى رأسهم الشيخ عبد الرحيم الـگـرهوري ، وهو الذي شرح قصائد شيخه بالعربيّة ، وهو هذا الشرح الذي بين أيدينا.

وفي نهاية حياته عانى من أمراض شتّى ، حيث أصيب بالحمّى والسُّعال وآلام المفاصل وشللٍ مؤقّت. ومع ذلك كان يُـرى بَشوشاً ، ولم تكن تظهر عليه آثار تلك الأمراض.

وقبل وفاته بأيّام ، مرّ على خرابةٍ ، فردّد هذه الأبيات :

**ألا إنما الدنيا كمنزل راكب     أنزله المعشى والصبح راحل**

وفي العام الذي تُوفّي فيه ، كان قد جدّد بناء غرفته التي أصبحت فيها بعد مثواه الأخير ، والتي كان يقضي فيها معظَم وقته. وكان قد أمر مريديه بألاّ يدخلها أحد منهم إلا متوضّئاً ، ولا يتكلّم فيها أحدٌ إلا بذكر الله.

اشتدّ عليه المرض قبل شهرين من وفاته، ورغم ذلك رفض العلاج قائلاً :

«إن ما به هو من المحبوب ولا ينبغي دفعه. لأن الرِّضا بالقضاء من صفات الصدّيقين. وهذا الكرب الذي يعاني منه هبة من الحق تعالى إلى أوليائه المقـرَّبين، الأمر الذي لا يدركه الناس». وشبّـه مرضه بمرض النبيّ أيوب ـ عليه السلام ـ.

التحق برفيقه الأعلى في صباح يوم السبت ، الرابع من ذي القعدة عام ١١٨٨هـ . وخلّف ولدين وعدداً من البنات. كما خلّف قصائد صوفية رائعة عرفت باسم «**أبيات سندي**»، وأقوالاً مأثورة جمعها الشيخ عبد الرحيم الكِرهوري في كتاب أسماه «**فتح الفضل**» ، وهو بالعربيّة. وعدد أقواله ٤٤٦ قولاً.

ولابنه الشيخ گُـل محمد كتاب باسم «**الـورد المحمّـديّ**»، شرح فيه مائتين وثلاثة وأربعين قولاً من أقوال أبيه ، ولكن وافتـه المنـيّـة قبل أن يُتمّ شرح جميع أقواله ، فأتمّ تلميذه (سيد نور علي شاه) شرح بقيّة أقوال الشيخ محمد زمان في كتابٍ أسماه بـ «تكملة الـورد المحمّـديّ».

## ترجمة الشيخ عبدالرحيم الكِرهوري

### مؤلّف «نكات الصوفيّة»

هو عبد الرحيم سعد الله منكوريه (مَنگريَـه) ، وُلد في مدينة «راني بور» محافظة «خير بورميرس» بالسِّـند. وليس لدينا ما يثبت تاريخ ميلاده إلا الرِّواية المشهورة التي تقول بأنه حين استُشهِد في عام ١١٩٢هـ كان عمره أربعين عاماً، وبناء على ذلك تكون ولادته في عام ١١٥٢هـ.

كانت بداية تعلّمه على يد الشيخ محمد شريف راني بوري ، ثم انتقل إلى مدرسة السادات الأشراف في منطقة «أديرولال» ، ومنها إلى مدرسة الشيخ محمد مبين بن رعـد كِيرِيَه ، المعروفة في المنطقة ، والتي تخرّج فيها.

كان الشيخ عبد اللطيف بِتاي يتردّد على الشيخ محمد مبين ، فيغلب الظنّ أن صاحب الترجمة ربّما التقى به وهو طالب في هذه المدرسة.

أصبح الشيخ عبد الرحيم من العلماء المبرِّزين في العلوم النقليّة والعقليّة. وقد تفوّق في علم المنطق والكلام والمناظرة والجدل. وله مناظرة مشهودة جرت في «خدا آباد» عاصمة آل كلهوره ـ العائلة التي كانت تحكم السند آنذاك ـ حضرها ميان سرفراز كلهوره حاكم السند في ذلك الوقت.

وورد في كتاب «مرغوب الأحباب» لنظر علي البلوشي ـ والعهدة عليه ـ ، عن أحد مريدي الشيخ محمد زمان ، حيث كان ينوي السفر إليه ، فطلب الشيخ الكِرهوري منه أن يسأل شيخه عن الطريق الذي سلكه النبيّ ﷺ حيث عُرج به إلى السماء ، هل كان خاصّاً به ﷺ ، أم ما زال مفتوحاً أمام الآخرين؟ ولكن المريد نسي أن يسأل شيخه عن ذلك ، وحين أراد العودة استأذن شيخه ، فقال له شيخه : ماذا طلب منك عبد الرحيم؟ وقال له: قل لعبد الرحيم : «إن الجِسر الذي بناه شيخ بغداد ما زال قائماً يعبُره الناس ، وكذلك الطريق الذي سلكه النبيّ ﷺ في السماء فهو مفتوح أيضاً ، ولكن في السلوك مقامات». وحين سمع الشيخ عبد الرحيم هذا الجواب ، دخل حبّ الشيخ محمد زمان في قلبه

ورحل إليه ولازمه وانضمّ إلى حلقة مريديه.

وكان توّاقا متطلّعا للجهاد في سبيل الله ، وكانت أمنيّته دائماً أن يموت شهيداً. وحيثما يرى الأعمال المنكـرة والمبتدَعة منتشرة يبذل قُصارى جهده لردعها وقطعها من جذورها.

كان في منطقة «تهار» ـ وهي منطقة صحراويّة مترامية الأطراف بإقليم السنـد ـ معبد هندوسيّ اشتهر راهبه كثيراً بشَعوذته وكهانته ومعرفته بالنجوم ، وامتدّ نفوذ الراهب وتأثيره على الجهَلة وبُسطاء الناس ، لدرجة أن بعض العائلات والقبائل المسلمة ذات المركز الاجتماعيّ بدأت أو كادت تنسلخ من الدين وتعتنق الديانة الهندوسيّة.

وأقلق الشيخ عبد الرحيم هذا الوضع المؤسف ، فبدأ يفكّر في سُبل القضاء على هذه الفتنة واستئـصال شأفتها. فأرسل رسائل إلى «آل كلهوره»ـ العائلة الحاكمة آنذاك ـ، كما راسل قبيلة « تالبور» المرموقة ذات سيطرة ونفوذ هناك، يحثّ الجميع على القيام بواجبهم و التحرّك للوقوف في وجه افتتان المسلمين عن دينهم وعقيدتهم ، ولكن نداءاته لم تحرّك ساكناً لدى هؤلاء ، الأمر الذي دفع الشيخ إلى أن يقوم هو بنفسه لمقاومة هذا الشرّ. فأعلن الجهاد وتوجّه مع جماعة من مريديه إلى حيث يقع ذلك المعبد الهندوسيّ. وبعد الوصول إلى هناك أجرى حِـواراً مع الكاهن لإقامة الحجّة عليه ، وحاول إقناعه بكل وسيلة، وحذّره من مغبّة إصراره و تماديه في إضلال المسلمين وسلخهم عن دينهم

وهويّتهم ، ولكن الكاهن وقومه لم يفلح معهم أيُّ حوار أو تفاوض!

وبينما كان يجري الحِوار بين الطرفين ، إذا بالراهب تصله رسالة سِرّيّة من عُمدة قبيلة «تالبور» تفيد بأنها ستلتزم بالحياد إذا جرى قتال بينهما! وهكذا حصلت قَناعة لدى الهندوس بأن الشيخ لا يدعمه أحد في المعركة ، ومن ثم فهزيمته مؤكّدة ! وهذا ما دفعهم للنزول في المواجهة مع الشيخ. فجرى القتال بين الفريقين ، وقُتل الكاهن في المعركة وانهزم أتباعه. والشيخ لم يباشر القتال فعلاً وإنما وقف في ناحية يدعو الله ويذكره. وبعد أن انتهى القتال ، قام اثنان من أتباع الكاهن بهجوم مباغت على الشيخ بحِراب أدّى إلى استشهاده. وهكذا نال الشيخ أمنيّته الغالية ، ولقي ربَّه سعيداً شهيداً إن شاء الله.

وحُمل جُثمانه إلى مدينته «كِرهور» ووُوري في مثواه الأخير. وكانت هذه الوَقعة سنة ١١٩٢هـ / ١٧٧٨م، وللشيخ من العمر أربعون سنة ، كما ذكرنا.

## عصره وإسهاماته في مجال التأليف

شهد إقليم السِّند في القرن الثاني عشر الهجريّ الموافق للقرن الثامن عشر الميلاديّ اضطرابات وصراعات عنيفة وعمليّات غَزو وإغارة ونهب وتدمير للبلاد والعباد على أيدي الغُزاة الطامعين في خيراته ، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى ، فقد شهد في نفس الوقت نهضة علميّة ثقافيّة وحركة تأليف عظيمة تبقى آثارها على مرّ الدهور. وقد حكم السند في هذه الفترة «آل كلهوره»، وهم من السُكّان الأصليين للسِّند. ويُعتبر عصرهم عصر ازدهار علميّ وثقافيّ

للسند ؛ حيث عاش فيه عدد من النوابغ كادوا لا يُحصَون عدداً ؛ أمثال المشايخ **محمد هاشم التَّتوي ، ومحمد معين التَّتوي ، ومحمد حيات السِّندي ، وعبد الواحد السِّيوستاني ، وأبي الحسن الداهري ، وفقير الله العَلَوي** ، والمؤرّخين والكُتّاب مثل **محسن التَّتوي** ، وعلي شير قانع.. ورجال الإرشاد الروحيّ والتزكية والسلوك، مثل الشيخ محمد زمان ، والشيخ **شاه عبداللّطيف بِتاي** ـ صاحب ديوان الشعر الصوفيّ الرائع بالسنديّة المعروف بـ«**رسالة شاه**»[31] ، الذي سارت به الركبان وظلّ ولايزال هِجِّيرَى أهل السِّند وحُداؤهم ـ ، وغيرهم كثيرين ممن خدموا علوم الدين والشعر والأدب والتاريخ بمؤلّفاتهم الزاخرة ، ولم يتركوا مجالاً إلّا وقد أسهموا فيه بالقدح المعلَّى. فأجادوا وأفادوا ، والحمد لله.

ويبدو أن الشيخ **عبد الرحيم الكرهوريّ** ـ صاحب الترجمة - خاتمة هذه السلسلة الذهبيّة للنوابغ الأعلام ممّن عاشوا في عصر آل كلهوره.

وقد خلّف الشيخ ثروة تأليفيّة قيّمة تنُمّ عن علم غزير لصاحبها واطّلاع واسع على ما ورّثه سلفنا الصالح من تُراث مُستَقىً من هَدي كتاب الله ومشكاة النبوّة. وقد ساعده على ذلك إتقانه لِلُّغات السائدة في عصره ؛ العربيّة والفارسيّة والسنديّة.

---

[31] لقد قام عالم السّند الفذّ البحّاثة المدقّق **الدكتور نبي بخش خان البلوشي** ـ حفظه الله ـ بتحقيق «**رسالة شاه**» وشرحها شرحاً وتحقيقاً علميّاً موسّعاً وإعداد نصّ دقيق لها بالمقارنة بين ما يقارب خمسين نسخة خطّيّة إضافة إلى عشرين مطبوعة ، فجاءت طبعته في عشرة أجزاء ـ تسع مجلّدات ضخمة ـ وتعتبر «**الرسالة**» في هذه الطبعة القشيبة أوثق إسناداً وأدقّ نصّاً وأسلم من الدخيل. وهو جهد مشكور يُذكر ـ بإذن الله ـ على مدى الدهور.

ومن أبرز مؤلفاته «**فتح الفضل**» وهو ـ كما ذكرنا في ترجمة شيخه ـ عبارة عن ترجمة وشرح ٤٤٦ قولاً من الأقوال والحِكم المأثورة عن شيخه محمد زمان ـ رحمه الله ـ، وهو بالعربيّة.

وأبرز كتاب آخر هو «**نكات الصوفيّة شرح الأبيات السنديّة**»ـ وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا ـ شرح فيه ٨٤ بيتاً لشيخه في الأدب الصوفيّ.

هذا ، ولصاحبنا الگرهوري ـ رحمه الله ـ مؤلَّفات بالسنديّة أيضاً ، في موضوعات دينيّة وفقهيّة، من التفسير لسُوَر قرآنية والفقه والفرائض والأخلاق والوعظ.. وبعضها مطبوع متداوَل في مجموعة حقّقها الدكتور عمر بن محمد داود بوته ـ رحمه الله ـ وقدّم لها بترجمة ضافية للمؤلِّف. كما يرجع إليه الفضل في إخراج «نكات الصوفيّة شرح الأبيات السنديّة» هو الآخر إلى النور ، حيث قام بترجمة ملخّصة للكتاب إلى السنديّة ، ونشره في أوّل طبعة سنة ١٩٣٦م.

والمطالع لكتابَي الشيخ الگرهوري «**فتح الفضل**» و«**نكات الصوفيّة**» يدرك مدى تمكّنه في العلوم الشرعيّة عامّة والتصوّف بخاصّة ، واطّلاعه على ما كتبه الصوفية الأقدمون والسابقون عليه ، مثل الغزالي وابن عربيّ والروميّ وسعدي وحافظ ـ شاعر الفارسية المعروف ـ وأحمد السرهنديّ المعروف بمجدّد الألْف الثاني وغيرهم. وقد شرح أقوال شيخه وأبياته على ضوء أفكارهم ومرئيّاتهم.

ومن مراجعه في هذا الشرح الكتب الآتية ، حيث يشير إليها كثيراً ،

مستشهِداً ومقتبِساً:

* إحياء علوم الدين للغزاليّ * الفتوحات المكّيّة، وفصوص الحِكم، والإسراء، ثلاثتها لابن عربيّ * اللوائح، وشرح الإسراء (لابن عربيّ) للجامي * المكتوبات، ورسالة «المبدأ والمعاد» لأحمد السرهنديّ * شرح عين العلم لملّا عليّ القاري * أصول الطريقة، وشرح قصيدة البردة للناگوري.

ويتّضح من دراسة الكتاب أنّ الكِرهوريَّ وشيخَه ـ رحمهما الله ـ ممن أُعجِبوا باتّجاه ابن عربي في التصوّف الفلسفيّ، فتبنَّوه ودافعوا عنه. ومن المعلوم أنّ التصوّف الفلسفيّ كان سبباً لإثارة فقهاء المسلمين ضدّ مؤسِّسيه ـ ابن عربيّ ومن نحا نحوه ـ واشتداد الحملة عليهم، لما ذهبوا اليه من القول بالوحدة الوجوديّة، ونظريّة القُطبيّة، ووحدة الأديان، ـ كما سبق الكلام عن ذلك بشيء من التفصيل في المقدّمة، وسيأتي الحديث عن بعضها في بعض التعليقات وهوامش الكتاب ـ وما يترتّب على ذلك كله من آراء ونتائج رأى الفقهاء أنها تتعارض مع العقيدة الإسلاميّة.

فهذا الاتجاه من التصوّف ظلّ ـ وسيظلّ ـ موضع نِقاش ونقد حادّ، قديماً وحديثاً بين العلماء ممن أتوا بعد ابن عربيّ. ولبعض العلماء القُدامَى والمحْدَثين دراسات قيّمة مستفيضة في هذا المجال. والحقيقة أن كل إنسان يُؤخَذ من كلامه ويترك، والحَكم هو النصّ المعصوم من كتاب الله ومن سنّة رسوله ﷺ.

## عملي في الكتاب

قام صديقنا الكبير **الدكتور عبد الغفار سومرو** ـ وهو من أكبر المهتمّين بالتُّراث الصُّوفيّ لعلماء السِّند والمتحمّسين لإخراجه إلى النور ـ قام بنقل هذا الكتاب إلى السنديّة، ورجاني أن أراجع هذه الترجمة؛ فبذلت مجهوداً كبيراً في مراجعتها مراجعة دقيقة شاملة، كادت أن تكون شِبه ترجمة. ثم أشار، بل ألحّ عليّ بأن أقوم بتحقيق أصل الكتاب في صيغته العربيّة ـ لأني، على حدّ ظنّه: 'تمرّست الآن بأساليب ومصطلحات القوم' ـ وسيقوم هو بالتوسّط لدى بعض المؤسّسات الرسميّة لنشره. فاستخرت الله وشمّرت عن ساعد الجدّ وبدأت العمل، برغم الشواغل والمسئوليّات المرتبطة بعملي الرسميّ بصفتي أستاذاً ووكيلاً لكليّة الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية العالمية ـ إسلام آباد. وفي أثناء مواصلتي لعمل التحقيق ولو ببطء، إذا بي تمّ اختياري في ابتعاث «باحثاً زائراً في مرحلة ما بعد الدكتوراه (Post-Doctoral Fellow) بجامعة جلاسكو ـ بريطانيا؛ وشاء الله أن أضع اللَّمَسات الأخيرة لعملي وأكتب مقدّمة للكتاب هنا في بلاد الغرب بعيداً عن مكتبتي وأهلي ومعارفي ومكتبات بلدي ـ باكستان ـ الغنيّة بإذن الله، بمصادر التراث الإسلاميّ، بالمقارنة إلى المدينة التي أقيم بها هنا، مما أثّر سلباً ـ نوعاً ما ـ في بعض جوانب التحقيق.

وعلى كلٍّ، فإن التركيز في العمل كان أساساً على تقديم النصّ على وجهه. وهذا الجانب، والحمد لله، قد أُعطي حقّه بكلّ عناية واهتمام. فقد قمتُ

بالمقارنة بين أربع نُسخ مخطوطة ، واعتبرتُها كلَّها أصلاً في إعداد نسخةٍ تكون ـ بإذن الله ـ أقربَ إلى أصل المؤلّف وإلى الصَّواب كذلك ؛ فاستكملتُ جوانب النقص واستدركتُ الأخطاء من النُّسَخ بعضها البعض. ولم أشأ أن أُثقل هوامش الكتاب بالإشارة إلى اختلاف النُّسخ في أكثر الأحوال. ونقلتُ في الهوامش تعليقاتٍ كانت بنسخة تمّت كتابتها في سنة ١٢٤٠هـ ، و يقال عنها إنها كانت من مُقتنَيات الشيخ خواجه محمد سعيد ـ وهو من سُلالة الشيخ محمد زمان والرابع ممّن خلَفوه في مَسنده ـ فهو الذي قام بكتابة هذه التعليقات والهوامش. وهي في غاية الأهمّيّة والفائدة في فهم بعض مستغلَقات الكتاب. وبعض هذه التعليقات في كلمة أو كلمتين أوردته في متن الكتاب بين حاصرتين [ ]. وبعض التعليقات في الهوامش أو المتن من وضعي أيضاً. كما أنني قمتُ بتصحيح بعض الأخطاء اللُّغَوية البيِّنة دون أن أشير إليها.

ولم أتمكّن من تخريج كُلّ أحاديث الكتاب ، لشُحّ المراجع هنا أوّلاً. ثم إنّني لم ألق تشجيعاً من صديقنا الدكتور عبدالغفار لعمل التخريج. كما أن الاستعجال من قِبله أيضاً ـ لأن الوضع المُواتي في مؤسّسة النشر عُرضة للتغيير بين عشيّةٍ وضحاها ، شأن المؤسّسات الرسميّة في عالمنا الإسلاميّ ، ممّا قد يُعيق نشر الكتاب ـ كان سبباً في عدم إنجاز ذلك ، وكذلك في عدم إعداد فهارس فنّيّة للآيات والأحاديث والأعلام الواردة في الكتاب ، وما إلى ذلك. ولكن ربّما من نافلة القول ، إن غالب ما يرويه المتصوّفة والزُّهّاد لا يصمد أمام

نقد علماء الحديث. وهو واقع مؤسف، ومُحرِج للمهتمّين بالأمرين معاً!

وبعدُ، فالكتاب من التُّراث العظيم الذي خلّفه لنا علماؤنا أهل السِّند، ونحن سواء اتّفقنا معهم فيما تبنَّوه من آراء ووجهات نظر، أو اختلفنا في بعضها؛ فهم معذورون مأجورون، إن شاء الله، ونحن مَدينون لهم بالوَلاء والشكر والدّعاء، على ما بذلوا من جهود مذكورة مشكورة في خدمة علوم الشرع، ونشر دين الله ودعوة الإسلام وتعاليمه الروحيّة في رُبوع هذه البلاد، وتوثيق وتقوية صِلة العباد بربّهم. فرحمهم الله جميعاً وتقبّل عنهم أحسن ما عملوا، وتجاوز عن زَلاّتهم في أصحاب الجنّة، وجزاهم أفضل ما يجازي به عباده الصالحين، وعدَ الصِّدق الذي كانوا يوعَدون. ﴿ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ وصلّى الله وسلّم وبارك على خِيْرته من خلقه، نبيِّنا وإمامنا محمّد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. والحمد لله ربّ العالمين.

الفقير إلى مولاه جلّ وعلا

عبدالحي أبرو

جامعة جلاسكو - إسكتلندا، المملكة المتّحدة

ahabro1@hotmail.co

شهر الله المحرّم ١٤٣٠هـ/ يناير ٢٠٠٩م

# نُكات الصوفيّة

# شرح الأبيات السِّنْديّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد المرسلين ، محمّـد وآله وأصحابه أجمعين !

بدانكه اين چند كلمه ابيات اند بزبان سندي در نكات صوفيه اخراج كرده شد. تا وقت ديدن وشنيدن طالبي را شوق وعارفي را شاهد باشد.

## الأوّل

[١]

جڳ تنين جي جاءِ ، جنين ڇڏيو جڳ کي
سيئي تو سَهدا ، جي تو سَهد نہ تن سين

يعني من كان لله كان الله له ، ومن له المولى فله الكل.

## الثـــانـــي

[٢]

جاهل ذوقُ سُکن جو، عارف سُور سُهاءِ
سُورن سَندي ساءِ ، راحت رَسي روح کي

يعني لذت بدن در الم روح است وبالعكس، پس هركه گرفتار بدن است روح وي از بدن منفصل نشده است ولذت روحيه نشناسد ، پس هميشه لذت بدنيه مي طلبد. بخلاف عارف كه لذت او در آلام بدن است، چه روح منفصل است از بدن او ، لموته قبل الموت.

## الثـــالـــث

[٣]

سچڻ ڏٺو جن ، تن ڏسڻ غيرُ گناھ
جنين لَدي راھ ، وِهڻ تنين وھ ٿئو

واين ترجمه قول شيخ سعدي است :

عاشق كه بر مشاهده دوست دست يافت در هرچه بعد ازان نكرد اژدهاي اوست

وفي المثنويّ : هر كه او از عشق يابد زندگي شرك باشد نزد او جز بندگي

ودرين مقام هر چه عارف كند فاعلش حق را داند. فهو عبد أبداً لا عابد، ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾ [ الحِجر:٩٩] : أي كن عابداً إلى وصول اليقين[32]. فإنك بعده عبد لا تتحرّك ولا تسكن إلا بإذن الله.

## الرابع

[٤]

جي محبت منجھ مُئا ، سي مُور نہ مرن كڏهن
مَن قَتَلتُه فَأنا دِيَتُه ، وڏي مُلھ وِئا

---

[32] جاء في تفسير ابن كثير (٢/ ٥١٤) :« قال البخاريّ : قال : سالم ( بن عبد الله بن عمر ) : **اليقين : الموت** ؛ وهكذا قال مجاهد والحسن وقتادة وغيره. والدليل على ذلك قوله تعالى إخباراً عن أهل النار أنهم قالوا : ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴾ [ المدثر: ٤٣ ـ ٤٧]. وفي الصحيح في قصّة موت عثمان بن مظعون أن رسول الله ﷺ دخل عليه فقال : «**أمّا هو فقد جاءه اليقين ، وإني لأرجو له الخير**» ... ويُستدلّ بها على تخطئة من ذهب من الملاحدة إلى أن المراد باليقين المعرفة ، فمتى وصل أحدهم إلى المعرفة سقط عنه التكليف عندهم ؛ وهذا كفر وضلال وجهل ، فإن الأنبياء عليهم السلام كانوا هم وأصحابهم أعلمَ الناس بالله وأعرفَهم بحقوقه وصفاته ، وما يَستحقّ من التعظيم ، وكانوا مع هذا أعبدَ وأكثر الناس عبادةً ومواظبةً على فعل الخيرات إلى حين الوفاة. وإنّما المراد **باليقين هنا الموت** ، كما قدّمناه ».

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ ، وجي موت وهاءِ
موتان اڳي ماءِ ، آڳانهون اسلامُ تئو

بدانكه صراط مستقيم ودين قيّم عبارت از اسلام است كه ملّت ابراهيم ويعقوب واسحق ومحمد رسول الله ﷺ وسائر پيغمبران است ـ عليهم الصلاة والسلام ـ. قال الله تعالى : ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة : ١٣٢]. و اسلام انقياد وخضوع است. ولاشك أنه بدون الرضا بالقضاء ، الذي هو تلذّذ بالبلاء محال. والرضاء بدون الفناء لا يتحقّق إلا صورة.

## الخـــامـــس

[٥]

لڳو واءُ وصالَ ، جنين ساعتَ هيكڙي
تن سا لڏي لالَ ، جنهن لئہ جڳُ خلقئو

اين بيت از ديوان حافظ است. يعني ويرا معرفت الله تعالى كه جنت است حاصل شده. قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] أي ليعرفون.

ووصال نزد صوفيه عبارت از زوال حجاب است. وعلامت آن بي خودي وغيبت است از عالم ظاهر يعني عقل جزوي كه فارق است ميان جلال وجمال بر ميخيزد، وآنرا تجلي ذاتي واستهلاک در ذات گويند ، واين كمال نوع انسان است. چه كمال هر چيز آنست كه بإطلاق كه مبدأ اوست برسد. وچون انسان بدين سرحد رسد ، اسم ولايت وفنا وعرفان وكمال ونحوه ويرا مسلّم

بود. لازم نيست كه هميشه بي خود بود كه مقدمه وصال حالتي است مشابه بموت ، إلا آنكه در موت حضور است ودرين نيست. مگر حضور آنرا صوفيه [الـ] موت قبل الموت گويند، وفنا هم گويند، ودرين زمان از تعلقات دنيويه آزاد ميگردد، لاجرم بحق واصل ميگردد، چه قطع ووصل متقارن ومتلازم اند، وفضائل اين حالت بسيار از آنند كه بيان كرده شود.

ومجمل [ آيت] كريمه ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [ يونس : ٦٢ ] و ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [ الأنعام : ٨٢] وآيات كه در فضل تقوى وارد اند همه ايشان را شامل است ، چه تقوى صادقه ايشان راست. **والعاقل تكفيه الإشارة.**

## السادس

[٦]

**عارفَ ۽ عُشاقَ ، پَسڻ گهُرن پرينءَ جو**
**جنتَ جا مشتاقَ ، اجان اوراهان تئا**

واعلم أن من يعبد الله ويدعوه فالعلّة الغائيّة له : إمّا النفع الدنيويّ وهو هالك ، حبط صنعه وبطل عمله ، كما في القرآن ، وهو حال الكفّار والمنافقين. أو الجنة والنجاة وهو أجير يؤجر بأجر غير ممنون ، وهو حال الزُهّاد والعُبّاد المؤمنين. أو رؤية الله تعالى ومشاهدته ، وهو العبوديّة. أو نفس العبادة من حيث وجودها الخارجيّ التذّ بتلك الهيئة المخصوصة ، وهو الإنسانيّة الكاملة ، ويسمّى تألّهاً.

لأن الفعل حينئذ صادر لذاته لا لغرض ولا عوض زائد على ذاته. كفعل الإله يصدر عنه لكونه خيراً لا لأمر زائد. وقد تقرّر في فنّ الأخلاق أنه الغاية القُصوى في كمالات الإنسان. وهذان القصدان [33] للعشّاق والعارفين، الذين عرفوا أن الله غاية الغايات، إذ لا صمد سواه، فلا مقصود ولا مطلوب إلا إيّاه.

وقد علمت بهذا، أن من كفّر القائل :«لا أعبده لغرض» ، فإن التبرّي عن الحظوظ دعوى الألوهية؛ لم يفهم مراده. لأن مراده الغرض المعروف بين العوامّ وهو ما يكون محسوساً. وقد يكون العابد بحيث لا قصد له ولا نيّة ، لكونه بالله في كلّ حال ، وهو الحُـرِّيـة[34] المعبّر عنها بالفناء في التوحيد :

**أتمـنَّى على الزمان محـالاً    أن تَـرى مُقلتاي طَلعـة حُـرّ**

وأما العبادة لرضاء المعبود بنفسها بأن يُتعب نفسه لإرضاء المعبود لا لغرض سواه كالتلذّذ بتصور رضاه ونحو ذلك ، فقد قال الغزاليّ : إنه محال ، بل قال: التلذّذ برضا المعبود نفسه محلُّ تردّد في أنه حال أو مقام؟ فإن صفات

---

[33] أي رؤية الله تعالى أو نفس العبادة

[34] تكلّم السرّاج في «اللُّمع» عن هذه النقطة قائلاً : «**(باب مَن غلط في الأصول ، وأدّاه ذلك إلى الضلالة)** ونبتدئ بذكر القوم الذين غلطوا في الحرّية والعُبوديّة..فظنّت الفرقة الضالّة أن اسم الحرّية أتمّ من اسم العبوديّة للمتعارَف بين الخَلق أن الأحرار أعلى مرتبةً وأسنَى درجةً في أحوال الدنيا من العبيد ، فقاست على ذلك فضلّت وتوهّمت أن العبد ما دام بينه وبين الله تعالى تعبّد فهو مسمّى باسم العُبوديّة ، فإذا وصل إلى الله صار حُرّاً ، وإذا صار حُرّاً سقطت عنه العبوديّة ! وإنما ضلّت هذه الفرقة لقلّة فهمها وعلمها وتضييعها أصول الدين. خفي على هذه الفرقة الضالّة أن العبد لا يكون في الحقيقة عبداً ، حتى يكون قلبه حُـرّاً من جميع ما سوى الله عـزّ وجلّ ، فعند ذلك يكون في الحقيقة عبد الله. وما سمّى الله تعالى المؤمنين باسم أحسن من اسم العبد .. ». (ص ٥٣١)

المعتدل بين الروح والجسم مقامات ، والمغلوب[35] أحوال. ونصّ شارح الإسراء على أنه حال لا مقام عند الأكثر من أهل الطريقة.

وفي «عين العلم» : أن التسوية بين الألم واللذّة التي يكون للمغلوب الغالب على حظوظ نفسه الحاضر في الشهود الإلهي الذي يطعَم ويُسقَى من ثمار المعرفة ليس فيها إلا التلذّذ ولو بالبلاء ، وهو حسن ، ولكن الأعلى التمييز بينهما واختيار الألم لموافقته تعالى. انتهى حاصله. وهو أيضاً موافق له.

ثم اعلم أن العارف طالب لله روحاً والجنة بدناً، وغيره يطلب الجنة روحاً، وهو الفرق ، لا أنه لا يطلبها أصلاً.

## السابع

[٧]

**قالبُ جانَ كثيفُ ، تان جانِ جانيَ نہ مِرّي**
**لوچي تي لطيفُ ، لهوارو لاهوتَ ذي**

لاهوت ذات را گويند كه آنجا عبارت (هو) و(أنت) جاري نگردد. واين مقام كسى را تمام شود كه پنج لطائفِ نفس وچهار عناصر كه قالب مركب ازان چهار است صفا يابند.

وهو حال الأنبياء وبعض الأولياء، فإن قليلاً منهم من اطمئنّ نفسه. وأكثر الأولياء أنفسهم لوّامة في كل حالٍ وفعلٍ. ومن صلح قالبه فهو أقلّ القليل.

ونفس طبيعت را گويند كه از تعلق روح كلي وجسد عنصري بعد از چهار ماه از قرار نطفه برحم حادث ميگردد. ونفس هميشه طالب ربوبيت است ؛ ازان جهت كه در عالم

---

[35] المعتدل كالأنبياء والكُمّل. والمغلوب أي من غلب روحه على الجسمانيّة كأصحاب التلوّنيات

اجسام فاعل است ، وچون درين دعوى باشد وبمقام عبوديت نبود جوارح وروح كلي در نوحه شوند ونفي وى كنند، زيران كه مولود ايشان است ، ونفس امّاره ولوّامه ومطمئنّه وناطقه همه اسماء وي اند ، ونفس انسانى هم گويند ، ونفس حيوانى كه بخارى است صاعد از مضغه دل صنوبرى مركب اين نفس ناطقه است. يعنى اول بوى متعلق مى گردد وبواسطه وى در سائر بدن تصرف مى كند ، وحس وحركت در وى مى فرستد وبواسطه جريان وى در بدن ، بدن را متحرّك وحساس گفته مى شود. واين نفس ناطقه نه داخل جسد است ونه خارج ، ونه متصل ونه عين ونه غير، ونه ساكن ونه متحرك ، ونه قريب ونه بعيد ، كالصانع مع العالم. والموت عبارة عن انقطاع تصرّف الناطقة في البدن لزوال البخار الذي هو وسيلة وواسطة في وصول تصرّفه إلى البدن.

وديگر پنج لطائف نيز بعد تسوية الجسد مخلوق مى شوند. واختلاف است كه آنها مغائر نفس اند يا درجات نفس اند؟ مولوي عبدالحكيم در حواشي بيضاوي باوّل رفته است. وصاحبِ عوارف بثانى رفته است. والمحقّقون على الأوّل. وآنچه صوفيه گويند كه واصل كسي است كه جزو او بكل متصل گردد ، وچون قطره در بحر فنا شود ؛ اشاره بروح انسان وروح كلّى است. وروح محمدي وعقل كل وقلم اعلى وجبرئيل هم روح كلّى را گويند. ازين جا فهم كنى سرّ انشقاق قمر باشاره وانفكاك بحر وسرد شدن آتش.

والحاصل أن أرواح الخلق جزئيّة وأرواح الأنبياء كليّة. فبعض الملائكه روح الحياة كإسرافيل، وبعضهم روح الأرزاق كميكائيل، وبعضهم روح العلم كجبرئيل ، وبعضهم روح الموت كعزرائيل ـ عليهم السلام ـ. وعلى هذا ملَك المطر والشجر والمدر والريح والنار والماء: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١] فافهم؛ فإن

الصور والمعاني متّحدة بالذات ، والتغاير بالاعتبار. وهذا أصل كلِّ علم وكلِّ فقه.

وروح الأرواح كلها روح محمد ـ ﷺ ـ. وروح الروح المحمّديّ الروح الأحمديّ الذي هو الذات للأحد تعالى. ولذا رُوي عنه ﷺ: أنا أحمد بلا ميم[36].

وكل من وقف على مرتبة جسميّة كالمنجّم والطبيب ، أو روحيّة كالروحانيّة [37] ، فهو محجوب. الأوّل بحجابِ الظُّلَم ، والثاني بحجاب النور. ولو أجيزت الحُجب ، فوصول الذات البَحْت ، الذي ليس فيه حكم ولا عبارة ولا إشارة ولا نور ولا ظلمة ولا وجود ولا عدم ، مخصوص بمحمد ـ ﷺ ـ أصالةً وأتباعه تبعاً. وإلى ذلك يشير البيت الآتي :

## الثـــامـــن

[٨]

چڏ جاڳوتا جوڳين ، ڌونهين كيمَ ڏكاءِ

﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ﴾ ، اندر آڳِ جَلاءِ

جَن سجڻ جي ساجاءِ، تن ڪِينا مِنو ڪِينكين

يعنی فقر کار دل است نه رسم است. پس فقیر آنکه در سینه آتش دارد. در دیوان سعدی است : ترک هوی است کشتی دریای معرفت عارف بذات شو نه بدلق قلندری

## التـــاســـع

[٩]

---

[36] بحثتُ عن الحديث في كتب السنة المتداوَلة فلم أعثُر عليه!

[37] روحيّة أي نوريّـة. كالروحانيّـة أي الملائكـة

پرت چڏ پرڏيھ جي، ساٽيھ ڪر سنيال
لَکن سَندي لالَ ، مَڃُڻ مفت وِڃائيين

يعنى عالم اجسام سجن تو است، ووطن تو عالم روحانى است ، كه لا مكان وملكوت وغيب وباطن وعالم الآخرة نام وى است. پس هركه حب وطن دارد وسُوى وى رود مؤمن است. وحبّ الوطن من الإيمان همين است. و الا محبوس ماند و گوهر روح را كه قيمتى ندارد در مبرز مدفون سازد ، و اين دوزخ ويست : ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠] فهم من فهم. وعالم روحانى اگر چه فوق العرش است ، اما قرب وى بأسفل الأرضين چون قرب وى بعرش است. مَن لم يَـذُق لم يَـدْرِ.

## العـــــاشـــــر

[١٠]

جانسين پسين پاڻُ ، تانسين مِهتِ مَڙهي
جو لٽو ايءُ گمان ، تہ مَڙهيائي مِهتِ تي

يعني تا خود را بيني مشركى ، اگر چه در مسجد نماز خواني. چه دو موجود اثبات كردى. وجودك ذنب لا يُعادِلُـه ذنب. صاحب تفسير حسيني فرمايد:

خودي كفر است نفي خويش كن زود     كه جز حق در حقيقت نيست موجود

وچون موحّد شوى وما سوى الذات المطلق فنا بينى ، يعني خود را وجودى نه بينى مسلمان باشى ، هرجا كه باشى. آذر وابراهيم عليه السلام هر دو در بتخانه رفتند ، اما ميدانى كه چه فرق است. والحاصل أن وصف المكين لا يُـزيله المكان.

## الحـــــادي عشـــــر

[۱۱]

آءٌ انَ ڏينهان ، سڪان سُپيرين ڪي
جِئن اوڏا تيا اَنَ ڪي ، آدمُ ۽ حوّا
مُحب مڙندم ماءَ، شال موٽي ماڳيتي تيان

معنى ظاهري اين بيت ظاهر است. ونزد اهل حقيقت جنت معرفت است. ودرخت طبيعت ، چون آدم يعنى روح بطبيعت ملوث شد از باغ عرفان محجوب شد، حالا ميخواهد كه باز از طبيعت رسته شود وبباغ معرفت برسد وآب حيات وشراب طهور هم نام معرفت است.

## الثـــــاني عشــــــــر

[۱۲]

أدريَ عقلُ ڇڏئو ، نٽي شرمَ ناهہ
«الايمانُ عُريانٌ ولباسُهُ التَّقوىٰ»، ننگ ناموس ڪانءِ
«الـربا حـرامٌ» ، ويتـرِ سپ وِجـاءِ
«كُلُ مُحدَثةٍ بِدعةٌ» ، بدعتَ بدنَ پانءِ
لوچ تہ تئين ٿانءِ ، اصلُ اوڏو ئي ٿئو

يعني هر چه جز وجود مطلق است آن همه حجاب است، وتعلق به آن ربا وبدعت است، وآن ضلالت وهلاكت است. مراد آنست كه از همه عريان شده باصل خود برسد.كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين.

## الثـــــالث عشــــــــر

[۱۳]

آهي عُشّـاقنِ جـو مـذهبُ مُشـتاقـن

جي كڌهن کين پَسنِ ، هيئين سين هوتنِ ري

قال في ديوان سعدي:

مذهبِ عُشاق كيست سنتِ مشتاق چيست؟ دل كه نظرگاه اوست از همه پرداختن

الـــــرابع عشـــــر

[١٤]

تانسين تون نہ فقير ، جانسين سانگُ سِسِيَ جو

ماڻِئو تنِ مليرُ ، جن جُسو مالُ مُباحُ ڪِئو

درين بيت اشاره بتجريد وتسليم است كه مدار وصول است. در مثنوي مي فرمايد:

شرط تسليم است ني كاري دراز با تو گفتم اي پسر كن چشم باز

ومن هاهنا قيل: الفقير ماله مباح ودمه هدر؛ يعني لا يرى له مِلكاً، لرؤية الكل لله.

الخـــــامس عشـــــر

[١٥]

نکين اوڏواک کي، نکين نظران ڏور

وَجان اِنءِ وهلور، جئن ڏنو ئي اَڻ ڏيٺ ۾

وهذا البيت إشارة إلى الحيرة ، وهو الإدراك مع العجز عن دركه. يعني العلم بالوجود مع الجهل بالكُنه. وهو آخر المقامات عند أكثر المشائخ. والأوّل التوبة. وقيل: آخرها الرضاء. و عليه المجدّد الألفيّ - عليه الرحمة - رزقنا الله من فيضه ما نتمنّاه. آمين! - وقد مرّ الكلام مفصّلاً.

الســـــادس عشـــــر

[١٦]

سَيَتِ پَچر پرينءُ جي، سَيَتِ هوتَ حضورُ
ملڪُ سي منصورُ ، کُهي کُهبا ڪيترا

## السـابع عشـر

[١٧]

چڏيان هِيُ جهانُ ، هو پڻ گهوري گهوريان
پَلڪ پِريان ساڻ ، جي مون سَري جيڏيون

وفي ديوان سعدي:

رايگان است يک نفس با دوست گر بدنيا و آخرت نخري

وفي شرح البردة لعليّ القاري : الدنيا حرام على أهل الآخرة ، والآخرة حرام على أهل الدنيا ، وهما حرامان على أهل الله.

## الثـامن عشـر

[١٨]

ڏونگرَ ڏکا لاهہ ، آڳَ مُئي آهي سَسُئي
آرياڻي سين آهہ ، ذاتي سَڱ ضعيف کي

يعني هرکه قطع تعلقات نمايد ويرا هيچ چيز مانع از سير نيايد، چه مانع همين تعلق جهان است،چون آن زائل گردد ذات بنده را شوق طبعي بمبدأ خود است ﴿ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴾ [الشورى : ٥٣]. ومقرر است: « إذا زال المانع عاد الطّبع». سياهي از حبشي و زردي از زعفران وعشق از انسان نرود.

## التـاسع عشـر

[١٩]

جَن ڪَسِيرو قيمت ، سي سُوداگر نہ جهلي

تَنين لَدَا لَکَ ، جي پُرِيءِ[38] کان پَري تِئا

يعني خود بين خدا بين نشود. وفي ديوان سعدى :

سعديا دوست نه بيني وبوصلش نرسي مگر آنكه خود را نه مقداري نهى

لا حول ولا قوّة إلا بالله دليل اين بيت است. واين را عُجب گويند ، كه زوال آن بجُز صحبتِ صوفيه مشكل است.

### العشـــــرون

[٢٠]

سامي کَنڌُ کپاءِ ، کَنَ کپايا خيرُ کِينَ
هي تنين جي جاءِ ، جنين ہَئي جَـگَ چڏئا

وفي المثنويّ في حق الكامل :

كفـر وايمان نيست آن جـايي كـه اوست زانكه او مغز است واين دو رنگ اوست

يعني مقام الذات يأبى عن[39] الصفات.

ولذا قال الغزاليّ في الإحياء ، وعليّ القاري في شرح عين العلم : الخوف والرجاء حال المتوسّط. وأمّا الكامل ففارغ عنهما لاستغراقه بوقته. لا يذكر الماضي ولا الآتي. وإن النقد خير من النسيئة.

قلت : وإليه يشير قوله تعالى : ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [يونس :٦٢]. وهو الوليّ الحقيقيّ الكائن بين الخوف والرجاء.

---

[38] يعني خود بيني

[39] كذا في الأصول ، والصواب : يأبى الصفات

## الحـــــادي والعشـــــرون

[٢١]

ميج مُرِين ماء ، كُثاريا قريبَ جي
جي إن كاتَ كُنا ، سي جانكيتائين جيئرا

در تفسير حسيني مي فرمايد :

گر بقا خواهي فنا شو ، كز فنا كمترين چيزي كه ميرويد بقاست

وقال الشيخ شهاب الدين السَّهـروردي المقتول[40] ـ قدّس الله سِرّه ـ بعد بيان التجلّيات النوريّة والمشي على الماء والهواء بقوّة تلك الأنوار : إن هذه الأمور غايات المتوسّطين ، وأعظم الملكات ملكة الموت ، بأن ينسلخ النفس عن الظلمات ، فلم يبق له مع البدن إلا علاقة ضعيفة ، ويصير معلّقا بالمقصود ، فيرى نفسه كأنه وقع في النور المحيط. وهو مقام عزيز جدّاً.

وذلك أن الموت في الحقيقة انقطاع تصرّف الروح عن البدن. بأن يخرج البدن عن كونه آلة له كالزمانة الكلية، لا أنه ينعدم الروح ، كما زعم الطبيب

---

[40] هو أبوالفتوح يحيى بن حبش بن أميرك ، ويلقّب بشهاب الدين، ويوصف بالحكيم ، مولده بسهرورد حوالي سنة ٥٥٠ هـ ومقتله بأمر صلاح الدين الأيوبي في حلب سنة ٥٨٧هـ وله من العمر ثمان وثلاثون سنة. ومن هنا عُرف بالمقتول تمييزاً له عن صوفيـَّين آخرين ، هما : أبوالنجيب السهروردي (٥٦٣هـ) ؛ وأبو حفص شهاب الدين السهروردي البغدادي (٦٣٢هـ) ، وهذا الأخير هو مؤلف كتاب «عوارف المعارف».

وقد خلّف جملة مصنَّفات ورسائل ، منها : «حكمة الإشراق» و«التلويحات» و«هياكل النور» و«المقاومات» و«المطارحات». ويُعتبر السهرورديّ المقتول من أوائل متفلسفة الصوفية في الإسلام.

(انظر: مدخل إلى التصوّف ص ٢٣٤ - ٢٤١ ؛ وفيات الأعيان ٢/ ٣٤٠ - ٣٤٨)

والمنجّم. والعارف قد انقطع روحه عن بدنه بعد الفناء، الذي الموت قبل الموت عبارة عنه. ولذا لا يحزن بفائتٍ ولا يفرح حينئذ بآتٍ من أمور الدنيا. لانقطاع روحه إلى عالم الملكوت. فإذا انقطع روحه عن الجسد في الدنيا مرّة فلا ينقطع ثانياً، لأن الموت واحد. نعم له علاقة بالبدن ضعيفة إذا انقطعت سُمّي ميّتاً، بخلاف سائر الناس[41].

وتوضيحه ما في كلام الغزالي: أن الموت وألمه بقدر البعد عن الله، فكل ما سوى الله يذوقه ولو ملكاً مقرّباً، لكن موت السُّفليات أشدّ لكثرة البعد.

### الثـــاني والعشـــرون

[٢٢]

پاڻ كٽي پرينءَ ڏانهن كڏهن پهتي كانَ
تِت گذر نہ غيرَ جو ، جِتي سجڻ جي ساجاءِ
وَرِئو وحدت واءُ ، دُوئي سڀ دُور ٿي

إشارة إلى فناء النفس الذي هو نتيجة تجلّي الذات. ولا لذّة لصاحب هذا المقام[42]، لأن اللذّة بين الاثنين. نعم له لذّة بعدم اللذّة.

### الثـــالث والعشـــرون

[٢٣]

سِكَ رُوحاني سامِيين ، جِسمي جاهلن
بَگهن مَجي مَن ، پارِسُ پَسن كِينَ كي

---

[41] لكون روحهم معلّقاً بالبدن محبوساً به على الكمال

[42] أي الفاني عن النفس الذي وصل إلى تجلّي الذات

إشارة إلى صاحب المعنى والصورة. فإن الأوّل يشاهد بحر المعنى أوّلاً، ثم السمك صورة. والجاهل لا يطلب البحر ولا يراه، لاستغراق قلبه بسمك الصور. إذ الصور قائمة ببحر الوجود. بل لا موجود إلا الوجود، والصور أمور وهميـة ظِلّيـة لم تخرج عن دائرة العدم.

## الـــرابع والعشـــرون

[٢٤]

**پُچين جان بَروچ، تان پاسي كر پَرهيز كي**
**جَنين ڏِنو هوتُ، تنِ دينَ سيبئي ڌُور كِئا**

إشارة إلى ما تقرّر من أن الصوفـيَّ لا مذهب له. وذلك لأن مشرب التحقيق أن كل شيء في كل شيء. والضدّ مع الضدّ. والمذاهب مبنيـة على التباين والتمييز، وهذا في العلم[43].

---

[43] وصرّح بالقول بوحدة الأديان ابن عربيّ، وذلك كنتيجة مترتّبة على قوله بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية حيث إنها – كما يرى - مصدر جميع الشرائع والنبوّات، ومصدر جميع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل (الذين هم الأولياء من الصوفية). وهو في هذا متأثر بفكرة الحلّاج عن قدم النور المحمديّ، حيث يرى الحلّاج أنه كان قبل الأكوان، ومنه استُمدّ كل علم وعرفان. ومن ذلك النور القديم استمدّ كل الأنبياء السابقين على محمد ﷺ، وكذلك جميع الأولياء اللّاحقين عليه. ولا نعرف أحداً تحدّث فيها في التصوّف قبل الحلّاج. فترتَّب على القول بقدم النور المحمديّ عند الحلّاج، القول بوحدة الأديان، لأن مصدرها في هذه الحالة واحد. وهذه الأديان في رأيه أيضا قد فُرضت على الناس لا اختياراً منهم، ولكن اختياراً عليهم. يقول الحلّاج: «الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه؛ وهذا مذهب القدريّة، والقدريّة مجوس هذه الأمّة. واعلم أن اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة، وأسامي متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف». (علي بن أنجب الساعي: أخبار الحلّاج، ص ٣٩). =

وأما في العمل فأيضاً كذلك. لأن عمل الصوفيّ بفتوى القلب. اقتداءً بقوله ﷺ: «**استفت قلبك وإن أفتاك المفتون**»[44]. وهو لا يقتضي طريقاً واحداً ومذهباً معيّناً

---

= وابن عربيّ إلى جانب تأثره بالحلّاج في هذه الفكرة، متأثّر فيها بالأفلاطونية المحدَثة وغيرها من المصادر الفلسفية التي وقف عليها. فيذهب ابن عربي بعد ذلك إلى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتّبة على قوله بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمديّة. إذ مصدر الأديان عنده، كما رأينا، واحد، وهو الحقيقة المحمديّة، فالدين كله واحد، وهو لله. والعارف على التحقيق هو من عبد الله تعالى في كل مجلى من مجاليه. وإن شئت قلت: العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتيّة واحدة هي الله. ويقول ابن عربي في أبيات له معبّراً عن نظريّته هذه:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة ... فمرعى لغِزلان ودَير لرُهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أَدين بدين الحبّ أنّى توجّهتْ ... ركائبه فالحبُّ ديني وإيماني

ويقول كذلك:

عقد الخلائق في الإله عقائدا ... وأنا أعتقد جميع ما اعتقدوه

يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني – وهو مرشد لإحدى السلاسل الصوفيّة في مصر –: وهذا في رأينا من الغلوّ الذي لا مبرّر له، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد. فكيف يعلن جمعه لهذه المناقضات في عقيدة واحدة؟ (مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩).

[44] أخرجه أحمد (٤/ ٢٢٨) والدارميّ (٢/ ٢٤٥) عن وابصة بن معبد الأسديّ بلفظ «...**وإن أفتاك الناس وأفتوك**» وإسناده ضعيف جدّا. وقال السنديّ: «**استفت قلبك**» أي اطلب منه الفتوى في أمرك وتوجّه إليه، فإن قلب المؤمن ينظر بنور الله إذا كان قويّ الإيمان. وقال: ولعل غرضه السؤال في المشتبهات من الأمور التي لا يعلم الإنسان فيها بتعيّن أحد الطرفين، وإلا فالمأمور به شرعاً من البرّ، والمنهيّ عنه كذلك من الإثم، ولا حاجة فيهما إلى استفتاء القلب واطمئنانه.

وعلى هذا فلا يصلح الحديث دليلاً لما ذهب إليه الشيخان ـ صاحب المتن وشارحه ـ من إطلاق القول بالعمل بفتوى القلب. وما ذهبا إليه فظاهره لا يقرّه ظاهر الشرع الشريف، ولابدّ من تأويله. والله أعلم.

واحداً محدوداً فيكون الفعل الواحد حراماً وفرضاً (وندباً وكراهةً[45]) ، باختلاف حال القلب وفتواه ، والمذاهب مبنيّة على التحديد. وإليه أشار من قال :

آن كسانيكه اين راه مي روند هر يكى صاحب كتابي ديگر است

وفي الإحياء من ربع المهلكات: أن التقليد لمذهب معيّن سدّ مانع للمقصود. وذكر فيه أن جملة السُّدود أربعة [ أحدها التقليد] ؛ والثلاثة الباقية : المال ، والجاه ، والمعصية.

## الخامس والعشرون

[٢٥]

اوڏيون جي عشق كي ، عقلُ اَنِ كئا
عقل سَودو اَڇ كري ، عشقُ ڦر فرماءِ
عشق اِهڙي را هہ ، جو عقل كي اَڏ كري

اشاره است بسالک ومجذوب. اول سيار است وثاني طيار است؛ آنچه سالک بسالها قطع كند مجذوب بطرفة العين قطع نمايد: **جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين**. وبناى عقل عبارت از افكار اوست آن همه بلجه شهود نابود ميگردد.

## السادس والعشرون

[٢٦]

دِل كڙ دِينَ دُنيا كانْ، دِل ۾ دوسُ رَهاءِ
لوڇي لالنَ لاءِ ، دُور كر دارَين كي

إشارة إلى محبّة الذات ، وقد تقدّم أيضاً.

[45] الصواب : ومندوباً ومكروهاً

## الســــابع والعشـــــرون

[٢٧]

**ساجَنَ جي سڪ ري ، ڪِه نہ ڪادِو ڪيڏهين**
**پُچئم پيرَ پَري ، چوڏس مُنهن منصورَ جو**

إشارة إلى العبادة الذاتيّة له تعالى من الكافر والمسلم. لأنه غاية كل فعل غير محسوس.فافهم. وإلى الشهادة الوجوديّة التي يشهدها كل موجود ممكن بحاله أن هذه الصورة المخصوصة والصفة المحدودة لابد لها من ذات مطلقة ، كما أشار إليه موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ﴾ [طه].

فكل شيء قائل بلسان الحال : لستُ غير الوجود المطلق ، لأني مقيّد ، وكل مقيَّد غير مفارق للمطلق ، بل هو هو. إذِ القيد وصف اعتباريّ وشأن وهميّ. إذ ليس له وجود مستقلّ.

فمن رأى الصفة يقول بالغيريّة. ومن رأى الذات يقول هو هو. وهذا هو الباعث للنزاع بين الموالي والمشايخ. والعارف الكامل يرى الأمرين معاً، فيقول: الكلّ بالله ، ومن الله ، وإلى الله.

## الثـــــامن والعشـــــرون

[٢٨]

**فعلُ شريعت، خُب طريقت، هِينئون حقيقت هوءِ**
**معـرفـت نالـوءِ ، (آهـ) پَـرُوڙڻ يارَ سين**

وهذه الأربع موجودة في كل موجود ، إلّا أن الإنسان مظهر الظاهر.

فالعوالم أربعة: ملك وجبروت وملكوت ولاهوت[46]. فالشريعة ملك ، والطريقة جبروت ، والمعرفة ملكوت ، والحقيقة لاهوت. وذلك لأن الحقيقة ليس فيها رسم ولا اسم. والمعرفة فيها علم ، فهو وصف. والطريقة وصف ثانٍ متولّد من العلم ، لأن الحب أثر العلم. والشريعة وصف ثالث متولّد من الحبّ. وهذه كلها تجلّيات الحقيقة.

وبهذا عرفت أن لا غِنى عن الأعمال ، وعن كونها حقيقة ، بأن لا تكون لغرض ولا عوض. لأن تجلّي الحقيقة غير معلّل بغرض زائد ، وأن كمال العلم والعمل يدلّ على كمال الذات ونقصهما بعكسه. لأن المعنى والصورة متلازمان وجوداً وعدماً عند أهل السنّة. ولذا قالوا: الحقيقة ليست بخارجة عن الشريعة. والفرع والأصل إشارة إلى الوحدة التي هي الأصل، والكثرة التي هي فرعها.

فالإنسان يعرف أولاً معرفة ضعيفة ، فيحبّ فيعمل ، فيصل إلى الأصل ، فيذهب عنه الكل. لأن التوحيد لا يُبقي صفةً. ثم إن بقي ثمّة [ أي في الوحدة ] ، فمجذوب ملوّن عتيق من التكاليف[47]. وإن رجع إلى الصَّحو ، فهو عارف يعرف الذات والصفات ، ويحبّ الأصل ، ويعمل لذاته لا لغرض زائد. فلا خلاص إلا بعد الرجوع من الفناء.

---

[46] الملك هو الناسوت أي أفعال الجسد. والجبروت هو عالم الأرواح، أي فعل الرّوح الذي هو الحبّ. والملكوت هو الصفات ، أي من آثار صفة العلم. واللّاهوت هو الذات ، أي نفي التعيّنات والتميّزات والتشخّصات.

[47] التي هي للذين هم في مقام التكليف ، لأن التكاليف على الكثرة

## التاسع والعشرون

[٢٩]

پَل پَل پچارَ ، مُلکَ ۾ مِيثاقَ جي
کَکَ پَنَ کَن اِقرارُ ، اَسين ٻانها تون ڌڻي

إشارة إلى الميثاق الحالي يعني الوجود النفسيّ. فإن كل مقيَّد مقرٌّ بربِّه المطلق. وهذا الإقرار في الإنسان أظهر. وقد خُلق بحيث لو تأمّل لعرف هذه الشهادة من نفسه. فكأنه عالم بهذه الشهادة حكماً ثم نسيه وصار كافراً ، لأن الكفر هو الجهل. وقد نزل القرآن مذكّراً لهذه الشهادة ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر ].
فمنهم من تذكّر، أي علم شيئاً قريباً من العلم ، بحيث كأنه كان معلوماً ثم نسي. ومنهم من بقي كافراً ، لبقاء جهله.

ثم المتذكّر إما مقرّ بباطنه وظاهره ، بأن علم الربَّ بقلبه وأقرّ بلسانه وأعضائه ، وهو المراد بصاحب السجودين [ أي سجود الظاهر والباطن]. أو بباطنه وهو صاحب الأخير. أو ظاهره وهو صاحب الأول. لأن الظاهر أوّل في الإدراك والظهور. أو خالٍ عنهما. والأخيران هالكان أبداً ، والأوّل فائز أبداً ، والثاني في الخطر. والمحقّقون على أنه ناجٍ. لأن الإيمان النافع عند الله هو القلبيّ، وإقرار الظاهر لإجراء أحكام الدنيا. كما أن ذات الإنسان شاهدة بالربّ ، كذلك لطافة جوهره وتضادّه مع القبيح متبرّئة بحالها عن كل قبيح وما لا يناسب جوهر الإنسان . فإن فعل قبيحاً فقد نقض الميثاق ، وصار قول

اللطافة: ' أنا بريءٌ عن القبيح '، كاذباً.

ثم اختلف العلماء [في] أن الميثاق المراد في القرآن بقوله [سبحانه]: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ [ الأعراف :١٧٢] هو هذا الميثاق الحاليّ المنقسم إلى الاعتقاديّ والعمليّ فقط، أو مع ميثاق آخر كان في عالم الأرواح؟

فالإمامُ الغزاليّ والقاضي البيضاويّ والمعتزلة على الأوّل، وأصحاب الحديث على الثاني. فعند الأوّلين الميثاق واحد، وعند الآخرين اثنان. ولا مؤاخذة على غير الإنسان، لأن آلة الإدراك لم تُخلق له.

قال الغزاليّ ـ رحمه الله ـ: العلم لا يرِد على القلب من خارجه، بل العلوم ممكّنة فيه ؛ ألا ترى أنك إذا علمت شيئاً فكأنك تتذكّر ما نسيت، لا أنك أدركت شيئاً لم تعرفه. ومن لم يفهم الشهادة الحاليّة ومعنى التذكّر، يخبط كثيراً في القرآن ويراه متناقضاً مع الواقع، ولو فتح عينه، لرأى الأمر صواباً والخلل في عينه.

## الثــــلاثـــــون

[٣٠]

سامي هَلن هيكلا ، پانْ چذّيائون پوء
پُچن لالن لوء ، كُلهي كِينرُ كِينَ جو

إشارة إلى الموت قبل الموت. وهي أقرب طُرق الوصول. وهو أن يخرج من الحول والقوّة. بل لا يرى موجوداً لثبوت الوجود المحيط القهّار الستّار الذي ستر ظلمة العدم بنوره، فهو نور السَّماوات والأرض.

وهذا التبرّي يسمَّى ترك الدعوى، ولا حجاب عندهم إلا الدعوى. فإنهم

قالوا: الأبواب مفتّحة والأمر ظاهر، وما حُجبوا إلا بالدعوى، أي رؤية النفس. فعليك أن تشتغل بنفسك لتعرف قدرك ، لأنك غمامة على شمسك ، فاعرف حقيقة نفسك. أي المعنى فيك وما تراه. لأن ظاهرك خلق وباطنك حق : ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]

## الحــــــــادي والثلاثــــــــون

[٣١]

چڏيو جن ڀنڀور ، ڇپرُ تن کي ڇاڙڪي
همْ غمْ لَٿن هوڙ ، وڃي ڪيچ ڦراڙيُون

«**ڀنڀور**»[48] كناية عن مشيمة الطبيعة. يعني من خرج روحه عن حبّ الجسد كما خرج عن بطن أمه ، فلاحجاب له بعده يمنعه عن الوصول. لأن سبعين ألفا من الحُجُب الكائنة في الطريق الواردة في الحديث ، كلّها مندرجة في الطبيعة ، كما صرّحوا به. وكمال الإنسان أن تنسلخ نفسه [أي روحه]عن البدن، وتصير كأنها موضوعة في النور المحيط ، لوصوله إلى عالم الأنوار القاهرة. فمن خرج من نفسه[49] فقد خرج من الكل. ويسمّى هذا الحال فناءً وموتاً اختيارياً. ولا تؤثّـر العوارض البشرية في روحه بعد ما تميّز من النفس. وقد ورد: لن يلج الملكوت من لم يُولد مرّتين. وهذا أوّل الولاية. والسير بعد هذا ليس في المكان. والجبل كناية عن ظلال الأسماء والصفات.

[48] في الأصول : البنبور ، (بالألف واللام) وهو لا يستقيم لُغةً. والصواب : «ڀنڀور»

[49] أي عن حُبّ جسده

## الثـــــاني والثلاثـــــون

[٣٢]

پينرُ هِنَ پنيورَ ۾ ، دوزخ جو دُونهون
سَوارو سونهون ، پُڇي ڪاهيو ڪيچ ڏي

يعني من لم يخرج عن طبيعته ومات، بقي محبوساً تحت فلك القمر الذي هو كُـرَة النار. فإن كان كافراً فلا خلاص له أبداً. وإلا فالإيمان نَقبه. والمؤمن يخرج روحه عاقبةَ الأمر من ذلك النَّـقب إلى السماوات والجنّات. كذا في الرشحات. وفي المثنويّ : من خرج عن نفسه صار مغفوراً من أهل الجنة ، وكُتب اسمه في الطاهرين.

وقوله «سونهون»عبارة عن المرشد الكامل. و«كيچ» كناية عن عالم الملكوت يعني عالم الأرواح المسمَّى بعالم العقول والأنوار القاهرة في عرف الإشراقيّـين. فإن العذاب هو الحجاب ، أي احتجاب الروح عن عالمه ووطنه باحتباسه في عالم الطبيعة. وفي نظم الحكم[50] ما أقرّ به. والشهود كل نعيم. ووجود الحجاب لُهب النار. وهذا شرح وتأييد لما مرّ عن الرشحات. وقد فهمت من هذا معنى الجنّـة والنار[51] وسببهما.

وفي الإسعاف لابن حجر: الدنيا عند محقّقي القوم ، ما يدرَك بالحواسّ الظاهرة لقربه في الإدراك ، والآخرة ما يدرَك بالعقل.

---

[50] أي في ابتـناء الأحكام ، والله أعلم

[51] يعني بالجنّـة عالم الأرواح ، وبالنـار عالم الدنيـا

وفي الإحياء : المحبوس في العالم المحسوس في النار، ومن اعتبر بأن عبَرها إلى عالم العقول[52] فهو في الجنة. ولهذا قال أهل الحق: الجنة والنار[53] مخلوقتان موجودتان.. انتهى. ولكن ليعلم أن الجنة والنار ليستا عقليّتين[54] فقط ، بل جسميّتين أيضاً ، لكن الجسم مثاليّ لا ماديّ. فافهم؛ فإن الكل في كل شيء[55].

## الثالث والثلاثون

[٣٣]

وطنُ جَن وِچوڙئو ، سڄڻُ تَن ساٿي
نِکرُ نِماٿي ، کانهي کَنڌي کيچَ ري

إشارة إلى ترك عالم الطبيعة إلى عالم الأرواح ؛ فإن إحدى[56] النارين لازمة إما فراق الطبيعة أو فراق الملكوت. قال في شرح الإسراء : كلُّ من لا يدخل النار ، فحظّه منها شدائد الدنيا.

## الرابع والثلاثون

[٣٤]

جتان نا هه گمانُ ، تِتان کينَ کَهاءِ

---

[52] العالم المحسوس يعني الأجساد. عالم العقول أي الأرواح

[53] يقصد بالجنة ـ كما يعتقد الصوفية ـ عالم الأرواح ، وبالنار عالم الأجساد

[54] أي روحيّيتين كما فهم مما تقدم أن الجنّة في الأرواح

[55] أي جميع الأشياء في قلوب كل الأشياء ، بالجسم المثاليّ لا الماديّ

[56] في الأصول : أحد ، وهو خطأ لُغةً. ويُريد بالنار: البُعد والحجاب

﴿يَهْدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ ، گُوندرَ سيي گيا
جيڈيُون! مون ڏعا ڪِجاءُ ، تہ ڦِري ڦوڙائو نہ ٿئي
وهذه إشارة إلى أوائل الوصول والوجـد.

قال عليّ القاري في شرح البردة : قد يبلغ المرء بالرياضات حدّاً تعرض له خُلّة وجذبة لذيذة من لمعان نور الذات على قلبه ، ويكون كالبرق يلمع ثم يخمد ويسمَّى وقتاً. وهو أوّل درجات الوصول. والوجد دوامه بعد الوصول بالفناء ، بجاه الرسول صلى الله عليه وآلـه وسلم.

قلت : وهو المراد بقولهم : «الوقت سيف قاطع»، وبما ورد : «جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين». وبما ورد : «إنّ لله في دهـركم نَـفَحـاتٍ فتعرّضوا لها»[57] ؛ أي بترك حبّ ما سوى المقصود والتوجّه إليه ، على ما في الإحياء.

## الخـــــامس والثلاثـــــون

[٣٥]

صُوفين صاف ڪِئو ، ڏوئي وَرقُ وُجُودَ جو
تَڏهن تَن تِئو ، جِيَري پَسڻ پِريَ جو
إشارة إلى أن التجلّي موقوف على التخلّي. أي خلوّ مرآة وجودك عن نقوش الأفكار والأوزار، فإن تلوّثك بها مانع من تنورّك بنور الأنوار. وهذا

---

[57] «إنّ لـربّكم في أيّـام دهركم نَفحاتٍ فتعرّضوا لهـا» رواه الطبرانيّ في الأوسط من حديث محمد بن مسلمة ورمز له السيوطيّ في الجامع الصغير بالضعيف ، وذكره الألباني في ضعيف الجامع. قال المُناويّ : «"نفحات" أي تجلّيات مقرِّبات يصيب بها من يشاء من عباده ، والنفحة الدفعة من العطيّة ، "فتعرّضوا لها" بتطهير القلب وتزكيته عن الخبث والكدورة الحاصلة من الأخلاق المذمومة ، ذكره الغزالي». (فيض القدير ٢/ ٦٤٠)

معنى ما قرّر[ه] الغزالي ـ عليه الرحمة ـ في الإحياء : أن طريق المكاشفة إصلاح القلب. وذلك بالكفّ عن الشهوات ومتابعة الأنبياء في جميع الحالات. فإنك حينئذ تستعدّ لانكشاف الأنوار. وليست الأنوار خارجة عنك، لكنك محجوب عنها بالشهوات. ونعم ما قال بعضهم :

چو مرآة دل را دهي تو صفا

شوي صاف صوفي به بيني خدا

أي إذا تركت صفاتك رأيت جوهرك. فافهم.

وقال الشيخ سعدي :

سعدي حجاب نيست تو آئينه صفا دار

زنكار خورده كي بنمايد جمال يار

أي المشغول المنقوش بصفاته لا يرى جمال جوهره الذاتي.

وقال حافظ الشيرازي :

ميانِ عاشق ومعشوق هيچ حائل نيست

تو خود حجاب خودى حافظ از ميان برخيز

يعنى أن الثوب العاشق على القطن الذي هو مبدؤه، عين القطن، ولا حائل بينهما إلا اعتبار التقيّد. فلو قام التقيّد من نظره لكان واصلاً [أي قطناً]، وقال: أنا القطن. ومن هذا فهمت معنى النفس والـ«خودي» [أي الإنّيّة] والحجاب والممكن والواجب والطالب والمطلوب والعابد والمعبود. ومعنى

الفناء الوصول. وعلمت أن من نسي التقيّد وقال: أنا الحق[58]، [فهو] معذور [لا إثم عليه]، بخلاف غيره[59].

وقال في اللَّمعات: كمال كل مقيَّـدٍ أن يرجع إلى إطلاقه الذي صدر منه، فكمال الإنسان أيضاً هو الرجوع إلى الإطلاق الأصليّ. انتهى. يعنى فناء التقيّد عن النظر.

وهو معنى ما في «أصول الطريقة» للشيخ حميد الدين ناكوري[60]: الغرض من العلم والعمل والنيّـة والصِّدق: العشق. والمقصود من العشق السلوك، أي ترك الكونين. والمقصود منه أن لا تكون في البين، وترى أن كل شيء هالك قبل يوم الدِّين. وقال: لا تكن جوهراً بل مَعدِناً، ولا تكن قلباً بل روحاً.

---

[58] وعبارة «**أنا الحق**» المشهورة نطق بها الحلّاج (٣٠١هـ) في حال الفناء. والفناء كان قد أدّى بأبي يزيد البسطاميّ (٢٦١هـ أو ٢٦٤هـ) إلى القول بالاتحاد، وأدّى بالحلّاج إلى القول بالحلول. والحلّاج كالبسطامي، كان ممن غلب عليهم حال الفناء، ولذلك صدرت عنه كما صدرت عن البسطامي شطحيّات مُستشنَعة الظاهر.

وقد اختلف الناس في الحلّاج وعقيدته في حياته وبعد مماته اختلافاً بيّناً. وبالغ أصحابه فيه، في الوقت الذي كفّره فيها البعض، وتوقّف فيه آخرون. وقد أنكر بعض معاصريه من الصوفية عليه صراحة؛ ومن هؤلاء الجنيد (٢٩٨ هـ) وعمرو بن عثمان المكّيّ (٢٩١هـ).. ويقول السُّلَميّ: إن أكثر المشائخ قد ردّوه (طبقات الصوفيّة، ص ٢٠٧) وربّما كان نُطق الحلّاج بالحلول نتيجة الفناء أمراً لا إرادة فيه، وهذا هو العذر الذي اعتذر به البعض عنه، كالغزالي في مشكاة الأنوار. (انظر: مدخل إلى التصوّف، ص ١٤٨ - ١٥٠)

[59] أي من لم ينس التقيّد كفرعون.

[60] الشيخ أبو أحمد حميد الدين السعيدي الناگوري، ويلقّب بسلطان التاركين؛ كان من الصوفية العلماء، من كبار خلفاء الشيخ معين الدين السّجزي أو السنجري. وينتهي نسبه إلى سعيد بن زيد أحد العشرة المبشّرين بالجنّة. له مؤلّفات عديدة أشهرها: أصول الطريقة، وشرح قصيدة البردة. كانت وفاته في ربيع الآخر سنة ٦٧٣هـ في ناگـور- الهند. (رحمن علي: تذكره علماء هند، كراتشي ٢٠٠٣م، ص ١٦٤)

فإن قلت : فعلى هذا، الوصول والكمال أمر سهل ! لأنه قطع النظر عن التقيّد فقط. وإلّا فالكامل مُقيَّـد في الواقع لم يَفن تقيّده [الجسميّ] فكيف يكون مطلقاً؟

قلنا : ذلك لو كان الكلام في التقيّد الحسّيّ ، وليس كذلك ، بل الكلام في تقيّد باطن الإنسان المسمَّـى بالنفس الناطقة والهويّـة والحقيقة. وهو ما يشير إليه الإنسان بقوله «أنا». وفي ماهيّته أربعة عشر قولاً، وأقواها قولان: المتجرّد من الجسم واللطيف. وهذا الباطن[61] يزول تقيّده في الكامل في الواقع ، ويصير مطلقاً، كما كان في الأصل. يعني قبل التعلّق بالقالب على مثال صيرورة الثوب قطناً في الواقع لا اعتقاداً و اعتباراً. وهذا[62] أمر صعب لا يكون في الحياة الدنيا إلا بعناية ربّانيّـة ظهرت على العبد بواسطة أو بلا واسطة.

فإن قلت : إذا بقي التقـيّد الحسّـيّ ، فلا يكون فانياً لبقاء نصفه مقيّداً ، لأن الإنسان مجموع القالب والروح؟

قلنا : ذلك في أحكام الشرع المبنيّ على فهم العوامّ. وإلاّ فالإنسان حقيقةً هو الروح فقط. والجسم أمر وهميّ لا وجود له في الواقع كالظلّ. ألا ترى أنك

[61] أي النفس الناطقة

[62] أي رفع التقيّدات الكلّيّـة عن الباطن. (**بواسطة**) كالمريدين ، (**بلا واسطة**) كالأنبياء المرادين

تقول لزيد[63] إذا مات :«قد ذهب زيد»، و«ليس زيد موجوداً» ؛ مع أن جسمه موجود. فقِس عليه هذا الحال ، لأنه موت قبل الموت.

والحاصل أن باطنك كالمِرآة لا لون ولا نقش فيه ، بل شيء نوريّ مطلق ، لكن بعد التعلّق بالقالب صار مقيَّداً بالصور المعلومة والعلائق الحسّيّة الحادثة فيه. كالمِرآة الصَدِئة[64]. فإذا وردت العناية الإلهية خلّصته عن تلك العلوم والعلائق فيصير نوراً مطلقاً كما كان. وهذا هو الوصول والكمال والفناء والتوحيد والحقيقة والمشاهدة. وهو وراء الأعمال والأحوال والمقامات ، لأنها كلها مقدِّمات ممتزجة بالبشريّة ، وهو قصور ، والموحّد خالٍ عنها متّحدٌ بالنور ، قد صار بالله ، وفي الله ، ومن الله ، ولله.

وهذا الحال أوّل الولاية. ثم منهم من يستمرّ كذلك ، ويسمَّى مُتلوِّناً. ومنهم من يُفيق عن قريب أو بعيد ، فيفرِّق بين الجلال والجمال ويحكم بهما، ويعطي كلَّ ذي حق حقه. لا يشغل جمعه عن فرقه ، ويسمَّى متمكّناً. إلّا أن الحظوظ لا تنقص كماله ولا تكدّر حاله ؛ فأكله كجوعه ، ونومه كسهره. وهو معنى ما قالوا: النِّهاية الرجوع إلى البداية ؛ فالكامل والمبتدئ كلاهما في التفرقة، لكن العين مختلفة. والمتلوّن لا يفرّق أصلاً ، بل هو مشغول بجمعه عن الفرق. ولذا كان ناقصاً لا يصلح للمَشْيَخة.

---

[63] وجه العربيّة أن يقال : عن زيد

[64] في الأصول : المصدأة و المصديّة ، والصواب ما أثبتناه

وما في المثنويّ وغيره من أن الكامل لا يضرّه ذنب ؛ فقد فهمت من هنا أن ذلك لكون باطنه قد صار مطلقاً ، كالمِرآة الصَّقِيلة [65] ، فهي لا تتلوّن بصورة بل تحكيها ولا تتقيّد بها ، بخلاف المِرآة الصَّدِئة ؛ فإن كل رَين يثبت فيها.

ومنه تفهم معنى كتابة الأعمال في الصحائف. لأن الصحيفة [هي] القلب، كما في الإحياء، وقد صار بحيث لا يقبل صورة. ولذا قالوا: إن الكَتَبَة على السيّار [66] دون الطيّار [67].

ومنه تفهم ما في المثنويّ : أن الفاني صار مغفوراً ، من أهل الجنّة ، وكُتب اسمه في الطاهرين. لأن المانع عن الجنّة هو الذنوب المكتوبة في القلب. والكامل قد خلص عن الماضي ولا يثبت فيه الآتي. جعلنا الله منهم. آمين! وإليه تشير [الآية] الكريمة: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب :٣٣].

**فإن قلت** : إذا كان الكمال بالفناء ، وهو أمر صعب ، فكيف يكون حال العبّاد والزهّاد والعلماء؟

**قلنا** : قال الإمام الغزاليّ في الإحياء: خرج هؤلاء الثلاثة من الدنيا وقلوبهم مقفَلة ، أي مقيّدة بالصُّوَر الحادثة والعلائق الدنيويّة. ولم تفتح إلا قلوب

---

[65] في الأصول : المصيقلة ، والصّواب ، إن شاء الله ، ما أثبتناه

[66] أي السالك

[67] أي المجذوب

الصدّيقين. ومع ذلك نقول : مدار الكمال على اطمئنان النفس ، أي برسوخ حبّ الله تعالى وطاعته مع قلع حبّ الدنيا. فمن حصل له هذا فهو كامل، صوفيّاً كان أو زاهداً، لكنه حينئذ صوفـيٌّ. لأنه لا معنى للصوفيّ إلا ذلك الخلوص عن حبّ ما سوى الله وتعلقه. وذلك لأن جنّـةَ كل شخص باطنُه[68]، فإنه يظهر بصور الشجر والحور والقصور والأنهار ، كما قرّره المحقّـقون. فمن كان متعلّقاً بغير الباطن ومات كذلك ، يصير تعلّقه مانعاً له عن الباطن كما كان في الدنيا. بل مُصوَّراً بصورة النار والحيّة والعقرب على قدر تعلّقه. وإليه تشير الآية الكريمة : ﴿بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحديد:١٣] يعنى الحواسّ الظاهرة. وقوله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ [سبأ : ٥٤] أي يصير تعلّقهم حائلاً عما يشتهونه من نعيم الباطن.

ولذا تقدّم أن العذاب هو الحجاب ، فمن خلص فقد كمل ونُـوِّر أبداً[69].

ولذا قال الغزاليّ في الإحياء والكيمياء : المقصود الكلّيّ أن يموت الإنسان محبّاً لله تعالى. وفي موضع آخر منه: لا يصحب الإنسانَ بعد الموت إلا الصفاء والأنس والحبّ الإلهيّ. وطريق الثلاثة : الطهارة الكاملة ودوام الذكر والفكر.

وقال أيضاً : من غلبه حبُّ الله فقد حصل مقصوده ، وإن لم يظهر له ما للصوفية من الفناء وسائر الأحوال. وإن ما لم يظهر له هاهنا يظهر له بعد

68 الصَّقيـل المجلُـوّ الطاهـر

69 وفي معظم النسخ : «ولو زاهداً» ، و المعنى غير واضح

الموت. ولا فرق إلا التقدّم والتأخّر. وعلامة غلبة الحبّ رعاية الأمر والنهي، وإلّا فهو خيال.

**فإن قلت**: هل يرجع الواصل رجوع الفراق، لأن رجوع الراقي كمال؟[70]

**قلنا**: قالوا إنه جائز لكن وقوعه نادر، لا يقع إلا بتقصيرات لا تتناهَى. قال الشيخ ابن عربيّ: ما تجلّى الله لشيءٍ ثم احتجب [عنه]. بخلاف تجلّي النفس والقلب والروح، فإنها كلها آفلة. ونظَمت ذلك فقلت:

**نفس دان قلب روح در ره هَي ليک چون آفله است مقصد مـي**

**نيست نـــارى بعد ديدن وي گرچه در رنگها چو حـــرباهي**

يعنى التجلّي الدائم وأنواعه غير متكرّرة لأنه كل ساعة في شأن، أي صفة فعلية.

وحاصل معنى البيت أن من صفَّـى قلبه وقالبه عن الذمائم وتعلُّق الدنيا، واستعدّ بالملكات الفاضلة وحبّ الله لإراءة الجمال الإلهيّ، يرى الله في الدنيا بعين قلبه، بأن يشاهد الملك والملكوت معاً دفعة واحدة. ويسمَّى مشاهدة الحضرة الربوبية. ولا يمكن فيها عبارة ولا إشارة، وهو الجنّة عند قوم. وعند أهل الحق هو سبب [دخول] الجنّة.

فالحاصل أن العارف يطّلع على كل واحد من الموجودات دفعة واحدة ولا لذّة أعظم يدانيها. ومع ذلك لذّة رؤية الآخرة أعظم منها، كالبحر من القطرة.

---

[70] **الواصل**: الذي في البداية، **والراقي**: الذي في النهاية

وقد يحصل التخلّي والتحلّي ولا يحصل التجلّي والمعرفة المذكورة والمكاشفة الغيبيّة. ولا بأس بذلك. لأنه يحصل بعد الموت الذي هو قيامة الشخص. ومع ذلك لا يخلو [صاحبه] عن بوارق المطلوب. والكمال أن تكافح بصريح الحق، فتشاهد[71] صورة العالم كما هي. ولا تفهم من هذه[72] صورة محسوسة، بل هي صورة تنفرد بها مِرآة الكاملين، والغيوب فيها شهادة. أي غيوب ما بطن في ظاهر علوم الدين، لا نحو مجيء زيد غداً، فإن تلك المكاشفات للسالكين في الطريق.

ثم اعلم أن هذا التجلّي والمكاشفة يشترك فيه المستدرَج والمحقّق. لكن المستدرَج في ظاهرها والمحقّق في باطنها. والفارق التقيّد بحكم العلم. فمن استقام فهو المحقّق.

والاستقامة الكاملة أن تعمل قلباً وفعلاً، وترشد غيرك بما علمت. فمثلاً إذا علمت الصلاة أدّيتها بالجوارح وهو الفعل، والقلبِ وهو الحضور، وتعلّمها غيرَك وهو القول. فالكامل من استقام قلباً وفعلاً وقولاً. ومن ترك واحداً فهو ناقص. وبعضهم أنقص من بعض. وقِس على الصلاة سائر الأبواب.

---

[71] اي عند الموت

[72] يقصد هذا التجلّي

فاستقامة القلب أن يتفقّه بمراد الفعل[73]. والآخران[74] ظاهران. فلا تأمَنْ مكر الله ما دمت في التركيب[75]. كل هذا من الشيخ الشهيد ابن عربي.

### السادس والثلاثون

[٣٦]

جِتي كَيفَ نہ اينَ ، أتِ سَيو ئي عَينُ
وِچا گيو غينُ ، سُورجُ سدا پَدرو

وهذا مقام المعاينة ويسمّى قاب قوسين. وهو يعطي حكمة في الدنيا والآخرة. ومن أقيم فيه تحقّق به.ألا ترى إلى قولهم: ما تجلّى الله في شيء ثم احتجب عنه.وأنشد :

يا مونسي بالليل إن هجع الورى ومحدّثي من بينهم نهاراً

ويزيل الوسائط ، ويُسمع هنا كلام لا داخلٌ ولا خارجٌ.

### السابع والثلاثون

[٣٧]

موتي مُمكنا نِگئو ، چِڎي مُلک مَكانَ
آيو مَنجهہ اوطانَ ، پَردا سي پَري ٿئا

أي خرج من عالم الإمكان ، وهو عالم الخلق والأمر ، إلى عالم الوجوب ، الذي هو مبدؤه. ويسمّى هذا السفر سفراً إلى الله.و إذا تمّ فقد وصل ، فلا

---

[73] أي يصير فعل القلب وهو الحضور دائماً

[74] أي استقامة عمل الجوارح وإرشاد الغير

[75] أي البدنيّ

حجاب بعده لانتهاء الكون. لكن لا نهاية لمراتب القرب. فلو ترقّى فيها فهو سفر فيه. وإذا رجع من حضرة الشهود إلى الكون فهو سفر منه. فجملة الأسفار ثلاثـة. ولكن ليُعلم أن إتمام الإمكان أوّل قدم في الولاية فليسْع فيما بعد. ونهاية النهايات هو المقام المحمديّ ، يعني الوصل العريانيّ الإطلاقي المسمَّى بالمقام المحمود. وهو أن يتجلّى الذات لا في مظهر لا صوريّ ولا معنويّ. وليس ثَمّ إشارة ولا عبارة. ومن عرف ربَّـه كَلّ لسانُه.

فاخرج من الآفاق والأنفس ، ليحصل المقصود! ومن ذاق ذلك فقد ذاق الغاية التي ما فوقها غاية ولا وراءه مرئيّ. وفسّره [ أي المقام المحمود] الشيخ ابن عربيّ بأن ترى صورتك في مرآة الحق. فقال المجدّد الألفي رحمه الله : هذا دهليز تجلّي الذات لا عينه. لأن المرآة المذكورة شأن من شؤون الذات [لا عين الذات].

## الثـــامن والثلاثـــون

[٣٨]

جَبلُ اوذو آه ، جي تِئي قَراري كينَ ﻳﻢ
تہ مُحبُ مُوسىٰ گهاءِ ، هُوندَ پَسي كِرين پَٽ ﻳﻢ

يعنى لو استقرّ جبل نفسك في مكانه الأصلي وهو العدم لرأيت التجلّي بلا حجاب ، وكنت قد خررت صعقاً من أثر النور المتجلّي فيك ، كموسى ـ عليه السلام ـ فإنه رأى ربه بعد ما استقرّ الجبل في مكانه العدميّ فخرّ صَعِـقاً. ولو لم ير لَمـا صعق.

## التـــاسع والثلاثـــون

[٣٩]

پاڻي لهرَ پَسڻ ۾ ، برابر ٿِئا
کي اِتي ئي آڙيا ، کي لَنگهي مَقصدِ مِڙئا

وهذه إشارة إلى مقام يستوي فيه القديم والحادث بلا فرق بينهما. ومن قال بالاتحاد ، فمن هنا قال. ومن هنا يترقّى العارفون إلى الكمال أو يُهبَط بهم إلى الطَّرد والإهمال. نسأل الله العافية الكاملة في كلٍّ موطن بمنّه وفضله. كذا في شرح الإسراء.

## الأربعـــــــون

[٤٠]

لَنگهي عالَمُ اِمکاني، وَجي وَصلُ ٿئا
پاڻي تِه پِئا ، جِت بيڙيُون بُجرا بُڏيون

يعني لما تمّ السَّير إلى الله تعالى شرعوا في السَّير في الله ، بفضله وكرمه ونوره. وإلا فالعقل لا طاقة له ثمّة. وهذا السَّير لا نهاية له أصلاً إن وقع تفصيلاً. أما لو وقع إجمالاً ، فيمكن الانتهاء بالوصول إلى الذات ، ثم يرجع بلا توقّف. فيكون سائراً عن الله بالله.

## الحـــادي والأربعـــون

[٤١]

جَنين ڏِٺو پاڻُ ، تَنين ڏٺو سُپرين
غلط اِيُ گُمانُ ، تہ عارف پَسي آرسِي

أي حقيقة الذات لا يشاهدها سواه. وغاية كل واصل أن يشاهد باطنه أي معناه ، يعني حقيقته ، وهو الشخص الوجوبيّ. فباب الذات مغلَق ولا وصول

إلا إلى الاسم. كذا في الإسراء وشرحه. ولذا قال العارفون : أنت غمامة على شمسك ، فاعرف حقيقة نفسك. قال شارح الإسراء: يعني المعنى فيك وما تراه أي باطنك حق وظاهرك خلق. ومن عرف نفسه فقد عرف ربَّـه.

## الثـــــاني والأربعـــــون

[٤٢]

تُنهنجي واتْ وُجُودُ ، بُهر پُچ مَ پيچرا
مِتِرو ئي تَن معبُود ، جي قَريي رهن كِينَ جي

أي لا حجاب إلا وجودك ، فلا طريق إلا وجودك. فإذا فَنِيتَ ظفرت بحقيقتك وهو البُغية. والناس في معرفة الحقيقة متفاوتون لتفاوتهم في الفناء.

## الثـــــالث والأربعـــــون

[٤٣]

أَسَرُ أَين ذَانهن ، مَجُنْ رَهين رُجَ ۾
جُزِي جائزُ ناهه ، كُلَ ري كَتَنْ ذَينهڙا

اعلم أن نفسك جزئية، ونفس العالم كلية. ونفوس السعداء تُحشر إلى النفس الكلية عند المفارقة ، فتكون في جنّة المأوى عند سِدرة المنتهى. وأما الأشقياء فلا تُفتح لهم أبواب السماء ، فتكون تحت مقرّ فَلك القمر تدور فيه ، وهو النار. فالويل لجزءٍ فارق وطنه ثم لم يصل إليه.

والنفس الكلية هي اللوح المحفوظ. ولها قوّتان: **علاّمة** تقبل بها العلوم وتعطيها. **وفعّالة** تعطي بها الصور في جوهر الهيولى. فالصوَر في حيطة النفس ،

والأجسام في حيطة الهيولى ، وهو الجوهر القابل للصوّر. ويطلق على النفس الكليّة الروح الكليّ أيضاً. كما يطلق على العالم الأعلى وهو العقل الكل أيضاً. أي الذي يقول فيه الحكماء العقل الأول. ولا تفهم من إطلاق الكل والجزء المعنى المعروف عندك ، أنه كل فينتقص ويزيد بحسب الأجزاء. فجاهِد تشاهِد.

## الـــــرابع والأربعــــــون

[٤٤]

**صُورتَ مَعنىٰ وِچ ﻣِ ، كونهي وِچ وِچا**
**هُو نہ سُجاپي هِن ري، هِي مُور نہ موجودا**
**كِتي جَوهرُ كونجي ، كِتي عَرَضُ آهہ**
**حقيقت هيكاهہ ، پر نالن مَتي نا هہ كو**

وهذا بيان الأصل الذي يبتني عليه علوم المحقّقين ؛ وهو قولهم «ما في الوجود إلا الله»[76]. وقد صرّح بالحكم بـ «همه اوست» صاحب المثنويّ ، والشيخ

---

[76] وهو ما يسمّى **بوحدة الوجود**. وتصوّف وحدة الوجود هو التصوّف المبنيّ على القول بأن ثمّة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله ، وأما التكثّر المشاهَد في العالم فهو وهمٌ على التحقيق تحكُم به العقول القاصرة. فالوجود إذن واحد ، لا كثرة فيه. وقد نشأت نظريّـة وحدة الوجود على يد صوفيـة الأندلس ذوي الاتجاه الفلسفيّ ، ـ وعلى رأسهم ابن مسرة [٢٦٩ـ٣٨١هـ] والذي أثرت تعاليمه في جميع الصوفية الأندلسيّين الذين مزجوا التصوّف بالفلسفة ـ وانتقل من الأندلس والمغرب إلى المشرق على يد ابن عربيّ (٦٢٨هـ)، وابن سبعين (٦٦٩هـ) ، اللّذين استقرّ بهما المطاف في الشرق ، حيث نشرا تعاليم هذا النوع من التصوّف.

وابن عربيّ هو أوّل واضع لمذهب وحدة الوجود (Pantheism) في صورته الكاملة في التصوّف الإسلاميّ. وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقيّة أساساً، وهو يقول معبّراً عن مذهبه باختصار:«**سبحان من خلق الأشياء وهو عينها**» (الفتوحات ٢/ ٦٠٤). وذلك أن القائلين بوحدة الوجود ، ومنهم ابن عربيّ ، لا يؤمنون بالخلق من العدم. أي لا يؤمنون بأن العالم وُجد من العدم في زمان ، وهو ما يعرف عند غير أصحاب وحدة الوجود =

= بخلق العالم. ويؤمن ابن عربيّ في نظريته في الوجود بالفيض (emanation)، وهو يعني بالفيض أن الله أبرز الأشياء من وجود عينيّ. ويفسّر ابن عربي وجود الموجودات بـ «التجلّي الإلهيّ الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آنٍ فيما لا يُحصَى عدده من الصُّوَر» (مقدّمة الفصوص، ص٢٨). ويقتضي مذهب ابن عربيّ في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب، أعني الممكن بمعنى الموجود المتغيّر الحادث، والذي إذا نُظر إليه من حيث هو، كان معدوماً (والممكن هو ما كان وجوده بغيره ويتصوّر فيه الوجود والعدم)، لأن هذه الأعيان الثابتة ذاتها ضروريّة بمعنى أنها موجودات بالقوّة لابد من أن توجد بالفعل، وهو ما يسمّيه الفلاسفة بواجب الوجود بالغير (واجب الوجود بالغير مرتبة وسط بين الممكن والواجب) وهي التي يكون وجودها ضروريًا بغيرها. وبهذا يقول ابن عربي بمرتبتين هما الضروريّ والممتنع. وابن عربي في هذا الصدد متّسق مع منطق مذهبه. لأنه إذا اعتبر العالم ممكناً ترتّب عليه أن العالم وُجد في زمان وأنه غير موجده. وكان هذا مخالفاً لمذهبه الذي يقرر فيه أن الوجود واحد في الحقيقة متكثّر تكثّراً وهميّاً. واستمع إلى ابن عربي قائلا: «ثم السرّ الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها» (فصوص الحكم ص ٩٦). ويبيّن ابن عربي الحكمة من الخلق فيفسّر ما يرويه الصوفية كحديث قدسيّ: «**كنت كنزاً مخفيّاً لم أُعرف فخلقتُ الخلق فبه عرفوني**» بأنّ الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامّة والإنسان خاصّة ليُعرف وليرى نفسه في صورة تتجلّى فيها صفاته وأسماؤه ، أو بعبارة أخرى: شاء الحق أن يرى تعيّنات أسمائه في مرآة العالم أو الوجود الخارجيّ فظهر في الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذي عليه، وكشف بذلك عن الكنز المخفيّ الذي هو الذات المطلقة المجرّدة عن العلاقات والنسب، ولكنه لم يكشف عنها في إطلاقها وتجرّدها بل في تقييدها وتعيينها (الفصوص ص ٤٨).

فالحقيقة الوجوديّة عند ابن عربيّ واحدة، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتباريّة. والعقل القاصر هو الذي يفرّق بينهما تفرقة حقيقيّة. يقول ابن عربي :

**فرق وجمع فإن العين واحدة وهي الكثرة لا تبقي ولا تذر**

وخلاصة القول أن وجود الممكنات في رأي ابن عربي هو عين وجود الله وليس تعدّد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواسّ الظاهرة. والعقل الإنساني القاصر هو الذي يعجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء، فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثّرة بصفاتها وأسمائها لا تعدّد فيها إلا بالاعتبارات والنِسب والإضافات ، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق. (مقدمة الفصوص، ص ٢٤). =

= وفي مقابل ذلك نرى **الغزالي** حريصاً كل الحرص على الملاءمة بين الفناء والعقيدة الإسلامية في التوحيد. فهو لا ينطلق كأصحاب وحدة الوجود إلى القول بأنه ما ثمّ غير، وإنما يجعل الوحدة التي تتمّ في حال الشهود غير منافية للكثرة، ويميّز بين وجود الله ووجود العالم ، ويرى أن الوحدة ليست وجوديّة وإنما شهوديّة.[وهو رأي الشيخ أحمد السرهنديّ المعروف **بمجدّد الألف الثاني** أيضاً] وهو شعور يتمّ عند الصوفي في حال الفناء. (إحياء علوم الدين، ١/ ٤، ١٩، ٢/ ٢٥٦، ٤/ ٢١٢، ٢٧٦) بل إن **نكولسون** يرى أنه أوصد بنظريته في التوحيد الباب أمام وحدة الوجود « بقوله مع أهل السنة إن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث...وأن العبد عبد ، والربّ ربّ ، ولن يصير أحدهم الآخر البتّـة». (رينولد نكولسون: في التصوّف الإسلامي وتاريخه، مجموعة أبحاث عنوانها المترجم د. أبو العلا عفيفي بهذا العنوان ، القاهرة ،١٩٤٧م ، ص ٨٤)

كما نرى **ابن خلدون** هو الآخر يعارض متفلسفة الصوفية في قولهم بالوحدة ـ كما ذكرنا في مقدّمة الكتاب ـ مبيّناً أنها مترتّبة عندهم على تفسير خاطئ للفناء. يقول: «وهم في هذا يفرّون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه، وإنما أوجبها (أي الوحدة) عندهم الوهم والخيال...مع أن المحقّقين من المتصوّفة المتأخرين يقولون إن المريد عند الكشف ربّما يعرض له توهّم هذه الوحدة ، ويسمّى ذلك عندهم مقام الجمع ، ثم يترقّى عنه إلى التمييز بين الموجودات ، ويعبّرون عن ذلك بمقام الفرق ، وهو مقام العارف المحقّق. ولا بد للمريد عندهم من عقبة الجمع. وهي عقبة صعبة ، لأنه يُخشى من وقوفه عندها فتخسر صنعته».(مقدمة ابن خلدون ص ٣٣٩)

وواضح أن ابن خلدون هنا ، يخطّئ صوفية الوحدة. لأنهم قالوا بها انطلاقاً من حال الفناء والجمع ، وهو متفق في نقده لهم مع الغزالي وغيره من متصوّفة أهل السنة.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن حُلول الحلّاج الذي في حال الفناء عند شهود السّوي يختلف تماماً عن مذهب وحدة الوجود (عند ابن عربيّ مثلاً)، وقد نبّه نكولسون إلى ذلك قائلاً : «ومن الخطأ أن تُعتبر الأقوال التي صدرت عن بعض الصوفية دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود، كقول أبي يزيد البسطامي:«**سبحاني**» أو قول الحلاج: «أنا الحق» أو قول ابن الفارض: « **أنا هو**»؛ فإن الصوفي لا يَدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله ، مهما صدر عنه من الأقوال المشعِرة بالتشبيه. وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شيء في الله. ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء ، مخالفاً لكل مخلوق ، ولا يقرّ بأن «الكل» هو الله. فالوحدة التي يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود. زِد على ذلك أننا يجب ألا نخلط بين فيض العاطفة الدينيّة ونظريّات الفلسفة الإلهيّة». (في التصوّف الإسلامي وتاريخه ، ص ١٣١) ويختلف الحلول عند الحلّاج عن نظرية وحدة الوجود في أمرين: الأوّل أن الحلّاج يقول بالثنائية أو اللاهوت، والطبيعة البشرية أو الناسوت. والثاني أنه كان حلوليّاً، =

ابن عربيّ ، والشيخ سعدي ، والمولوي الجامي ، وتلميذه اللاري ، والشيخ عبدالحق الدِّهلويّ ، والمولى الجلال الدواني ، والشيخ فريد الدين عطّار، والشيخ حميدالدين ناكوري ، وصاحب التفسير الحسينيّ ، والإمام الغزاليّ ، وأقرّه العلامة التفتازانيّ ، كما نقل عنه ابن حجر في الفتاوى اللازمية.

وبيانه : أن الموجود حقيقةً هو الوجود المطلق وهو الاسم ، ولا حكم ولا نفي ولا إثبات. وأما التعيّنات العلمية والعينيّة فهي أمور اعتباريّة لا وجود لها في الواقع ، لكنها شرط لأحكام الوجود الحسّيّة والعقليّة والشرعيّة ، وباختلافها تختلف أحكام الوجود. ومن وحّد الحكم[77] فهو زِنديق عندهم ، ومن لم يُثبت المطلق[78] فهو سوفسطائيّ أو معطِّل.

**فإن قيل:** فلم كُفِّر النصارى؟ **قلت :** أجيب لحصرهم الله فيه.

= يطلب محو صفاته التي يشعر أنه عائق له دون الوصول إلى الله، وحلول الصفات الإلهية محلها، وهذا معنى لا يرمي إليه أصحاب وحدة الوجود عندما يتكلّمون عن الفناء، بل الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل، كان قد حجبه عنه اشتغاله بإنّيّته. فليس الأمر في زعمهم تحوّل في الصفات ولا صيرورة، ولا حلول. (تعليقات الدكتور عفيفي على «فصوص الحِكم» لابن عربي، ص١٧). (اقتبسنا ما أوردناه في هذا الهامش مما كتبه د. التفتازاني في مواضع متفرّقة من كتابه : مدخل إلى التصوّف، فليرجع إليه من أراد التوسّع).

77 أي قال بعدم التعدّد في الأحكام. يعني قال بوحدة الوجود في الأحكام

78 بل قال: الكل أوهام وخيال ، فالله في زعم المعطِّل السوفسطائي وهم وخيال!

**فإن قلت:** فلم كفَّر عابد الصنم؟ **قلت:** لأن حكم العبادة مخصوص بمرتبة الإطلاق، والصنم مقيّد لم يظهر المطلق فيه بإطلاقه[79].

**فإن قلت:** كيف الثواب والعقاب[80]؟

**قلت:** قد علمت أن الأحكام مختلفة باختلاف الحيثيّات[81]. والمطلق لا يلحقه ثواب ولا عقاب. ولذا قيل: العارف خارج عن اللذّة والألم، والكفر والإيمان، والجنة والنار، وكلّ الأحكام، لوصوله إلى مرتبة الإطلاق.

**فإن قلت:** فلم قُتل المنصور[82]؟ **قلت:** لأن حكمه يرجع إلى الظاهر شرعاً، والظاهر ناقص[83] بل معدوم، فكيف يكون عين الوجود المطلق.

وبهذا علمت أن العالم كله أعراض واعتبارات للوجود، وأن لا اسم للوجود أصلاً، ولو الوجود[84]، إلا لضِيق العبارة، ما لم يلاحَظ معه صفة حسّيّة أو عقليّة أو شرعيّة[85]، فيصير مع الصفة المعيّنة اسماً فيتعدّد الأسماء لتعدّد الصفات. فالذات لا تُعرف إلا بالصفة، والصفة لا وجود لها بنفسها أصلاً. مثل السميع اسم باعتبار الصفة وهو السمع. وليعلم أن الوجود في الأسماء

---

79 فعابد الصنم عابد للقيد لا للإطلاق

80 المترتّب على التقييد، إذا كانت التقيّدات أمراً لا وجود لها

81 الحيثيّات تعني القيود، أي الوجود المطلق لا حاجة له في الثواب أو العقاب لأنهما تقييدان

82 يقصد: الحسين بن منصور الحلّاج، أي فلم قُتل مع وصوله إلى الإطلاق؟

83 أي يرجع إلى ظاهر جسم منصور الحلّاج، وظاهر جسمه مقيّد

84 أي ولو كان اسم الوجود، فإن إطلاق اسم الوجود على الله لضيق العبارة

85 حسّيّة كالعالم والمتكلم، وعقليّة كالعزة والعظمة، وشرعيّة كالإيمان والكفر

الحقيقيّة ـ أي في مدلولات الألفاظ ـ عينُها ، كما أن الأسماء في مرتبة الذات عين الذات. قال الجامي ـ رحمه الله ـ :

آب در گِل گِل است گِل در آب عين آب، اين دقيقه را درياب

وقال غيره :

حق جانِ جهان است جهان جمله بدن توحيد همين است ودگر حيله وفن

وقد قال الغزالي رحمه الله : الجسم لا وجود له في الواقع كالظلّ ، والموجود حقيقةً هو الروح. ولذا من فني روحه ، يقال له الفاني في عرف الصوفيّة.

فإن قلت : ما معنى فناء الروح ؟

قلت : قد قدّمنا أن معناه فناء صفاته التي هي أمور اعتباريّة ، وصار الروح بها قابلاً لحكم اللذّة والألم. فإذا فني تعلّقه بالظاهر، فنِيَت تلك الصفات ، فصار مطلقاً خارجاً عن الأحكام كما كان في الأصل. فيكون في عين الألم ملتذّاً وفي اللذّة متألّماً ، وفاعلاً وغير فاعل في حال واحد ؛ يقول أنا بلا أنا. ويُضيف بلا إضافة. لوصوله إلى إطلاق الذات.

وقد عرفت من هذا ، أن المخلوق هو تعلّق الروح وتقيّده بالاعتبارات العلميّة والجسميّة. فإذا فني التعلّق بقي الخالق. كما أن الثوب إنما المنسوج هيئته المخصوصة. فإذا نُدف ثانياً وأزيلت تلك الهيئة ، بقي قطناً وفني المنسوج.

وتفهم من معنى فناء الروح وموته معنى فناء الجسد وموته ، أنه أيضاً زوال الهيئـة المخصوصة. وإلاّ فلا ينعدم الموجود ولا يوجد المعدوم. وإنما هي

أطوار يُلبسها [الله][86] الوجودَ ثم يخلقها[87]. قال الله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥].

والحاصل أن الذات [الله] واحد والصفات كثيرة. ومع ملاحظة كل صفة منها، له اسم كليّ أو جزئيّ، كالشجر والحجر والبشر والذَّرّ والذباب. لكن لا يُحمل على مرتبة الألوهيّة إلاّ ما ورد به الشرع.

ومن هنا فهمت معنى قولهم: «كل العلوم مندرجة في البَسملة». وذلك لأن معناه، على ما في الإحياء: كل الأمور بالله. وقال: المراد بالاسم هاهنا هو المسمَّى. انتهى. أي قائمة بالوجود قيام الصفة الذاتيّة والفعليّة بالموصوف.

**فإن قلت**: فلِم لم يُشرع إطلاق الأسماء بكل صفة كالشجريّة مثلاً، مع أن الشجريّة قائمة بالوجود بلا شك ولا شبهة؟

**قلنا**: لوجهين: إيهام التقيّد. لكون الشجر محسوساً محدوداً في الظاهر. والثاني: أن خصوص الشجريّة مما له ضدّ فيفنى بضدّه، والله تعالى لا يوصف بما له ضدّ.

---

[86] إضافة يقتضيها السياق

[87] تفسير صوفيّ إشاريّ للآية يختلف عن تفسير جماهير المفسرين لها! قال ابن كثير في معنى الآية: «﴿أفعيينا بالخلق الأوّل؟ بل هم في لَبسٍ من خلقٍ جديد﴾ أي أفأعجزنا ابتداءُ الخلق حتّى هم في شكّ من الإعادة! والمعنى أن ابتداء الخلق لم يُعجزنا والإعادة أسهل منه».

فإن قلت : الحياة والعلم ضدّهما الموت والجهل ، وعلى هذا سائر الصفات ومع ذلك يوصف الله بها؟

قلنا : الذي يوصف الله بها هو الصفات المطلقة الكلية. والوجود [المطلق] لا يخلو عن واحد منها. ألا ترى أن الخشب مادام رَطْباً فله حياة مخصوصة ، فإذا يَبِس فله حياة مخصوصة ، وإذا أُحرِق وصار رَماداً فله حياة. لأن الحياة والعلم عبارة عن الهيئة الخاصّة. فإن نظرت إلى خصوص الحياتات والعلوم في الخشب فقد اتّصف الخشب بضدّها. وإن نظرت إلى وصف العلم والحياة في الخشب مطلقاً ، فهو موجود أبداً ، لا يمكن خُلوّ ذات الخشب عنه. ونحن قائلون بأن الله تعالى لا يوصف بالحياة الجزئية.

فإن قلت : فما السمع والبصر في الخشب ، والقدرة والإرادة والكلام؟

قلت : الكلام والسمع والبصر راجعان[88] إلى العلم والحياة. وأما القدرة والإرادة فهو مَيله[89] إلى الأطوار وقبوله إيّاها. ولو تأمّلت لوجدت كل واحدة منها [أي من صفات الشجر المطلقة] عين الآخرى. ولذا قيل : الوجود كله قدرة وكله علم. وخلوّ الخشب مثلاً من هذه الصفات السبع مطلقاً غير ممكن. وهذا بحسب أفهام القاصرين. وإلا فالصفات كلها جزئيّة وكليّة مندرجة في الوجود

---

[88] وجه العربيّة أن يقال : **راجعة**. ومفاد السؤال والرّدّ عليه أنه إذا قيل : إن الوجود المقيّد لا يخلو عن الصفات المطلقة ، فأين السمع والبصر.. في الخشب ، اللّذين هما من الصفات المطلقة ؟ قلنا : إن العلم في الخشب هيئته الخاصّة به ، وكذلك سمعه وبصره اسم لهيئة خاصّة به لا يبلغها إدراكنا

[89] أي الخشب ، يعني أن الخشب قابل للأطوار فهو قدير ومريد !

الباطن وهو موصوف بها ثمّة. يعني أنها عين الوجود وهي باقية ثمّة أزلاً وأبداً. والموت الجزئيّ والجهل الجزئيّ والسكوت الجزئيّ مثلاً، إنما هو فيما ظهر عندنا. وإلا فلم يذهب شيء ولم يحدُث شيء. بل الأمر واحد كلمحٍ بالبصر. على أنا نقول: العجز الجزئيّ فرد من القدرة المطلقة [لأنها قدرة على ترك الفعل] ، وكذا السكوت ونحوه فرد من مطلق ضده[90].

فالحاصل أن الذات موصوفة بكل صفة، ومسمّى بكل اسم، بلا قيد ولا إطلاق. ومثاله الشخص الموصوف بعلم وكتابة وخياطة ونجارة وحدادة وصباغة وغيرها، مسمًّى وموصوف بهذا كله بلا قيد ولا إطلاق. فإنه مع القيد بالنجارة ليس موصوفاً بغيرها، ومع الإطلاق عن كل القيود ليس موصوفاً أصلاً. لأن الذات المجردة [الجزئية] لا وصف لها ولا وجود لها خارجاً. وأما إذا لم تقيَّد ولم تطلَق، بل أُخذت الذات مطلقةً عن القيد والإطلاق، فهي موصوفة ومسمّاة [91] بكلّها. وهي من تلك الحيثية عين الكل. وهذا ما قاله الشيخ ابن عربي: **سبحان من خلق الأشياء وهو عينُها**[92]. فالخشب من حيث الإطلاق مطلق موصوف بكل وصف ومسمًّى بكل اسم وضدّه. وهو عين الكل. والخشب من حيث هذه الخشبيّة فاعلة، ومن حيث التقيّد بقيد مفعولة. فالمقيّد غير المطلق،

---

[90] أي القدرة على ترك الكلام

[91] في الأصول: موصوف ومسمّى. بكلّها: أي التقييد والإطلاق

[92] هذا كلام أهل الاتحاد، وقد سبق الحديث عنه في أحد التعليقات

والمطلق عين المقيّد. لأن التقيّد اعتبار له. والشيء من حيث هو ، أي غير مأخوذ باعتبار آخر ، لا يغاير اعتباره ، كما لا يغاير زيد من حيث هو نجارتَه ، وإن كانت النجارة غيره.

واعلم أن إطلاقنا العلم والحياة ونحوها على آثارها التي هي أفعال الوجود ، إنما هو بطريق المسامحة[93]. وإلا فالصفات مبدأ تلك الأفعال.

وإنما أكثرت هنا لأن مسألة الوجود صعبة ، قلّ ما تصل إليه أفهام الناظرين ، فيعترضون بما ليس بوارد على مقصد القوم.

منها: أنهم قالوا الكليّ الطبعيّ غير موجود في الخارج[94] ! **والحال** أن ذلك في الكليّ الممكن [لا في الواجب]. لأن الواجب ليس كمثله شيء.

**ومنها**: قولهم «ما نحن إلا بشر مثلكم»[95] ! **والحال** أن القوم [يقصد الصوفية القائلين بالاتحاد] لا يقولون بمنافاة الألوهية للبشرية ، لأن المطلق لا ينافي المقيّد.

**ومنها**: أن الكفار يعذّبون ، فلو كان الوجود [في المقيّد] عين الأشياء [الوجود المطلق] لزم تعذيب الواجب! **والحال** أنهم[96] لم يقولوا بأن المعذَّب عين الوجود المطلق، بل قالوا : المطلق عين المقيّد.فالمطلق عين المعذَّب، والمعذَّب غيره. كما

---

[93] أي المجاز، من قبيل إطلاق اسم الأصل على الفرع

[94] فالوجود الذي هو كليّ طبعيّ وكذلك سائر الصفات المطلقة غير موجودة في الخارج ، بل في الذهن؛ فيكون الوجود والصفات في العلم لا في الخارج، والعلم وهم لا حقيقة له !

[95] أي قول الرُّسُل : ﴿إن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ ولسنا بإله مطلق ؛ فعُلم أن البشريّة تنافي الإطلاق !

[96] أي الصوفية القائلين بالوحدة الوجوديّة

قالوا: الحبيب أنت إلا أنّك غيره. يعني القطن ليس بزائد على الثوب، والثوب زائد عليه بأمر اعتباريّ وهو النسج. وأحكام الثوب إنما هي مادام الثوب متعلّقاً بذلك الأمر الاعتباريّ الوهميّ المدار للأحكام. فإذا فني ذلك الأمر الزائد، رجع الثوب إلى أصله، فصار قطناً ناجياً عن الاتّزار والارتداء. كما قالوا: من مات فقد نجا.

فعُلم أن المعذَّب هو الأمر الوهميُّ القائم بالمطلق، والمطلق لا حكم له ثواباً أو عذاباً، لا نفياً ولا إثباتاً.

ومن هذا عُلم مرادهم من قولهم: «**إن الصوفيَّ خسر الدنيا والآخرة**»؛ يعني لأنه بلذّة مرتبة الإطلاق الذاتيّ، والعجز عن درك الإدراك، واليأس البحْت فارغ عن قيده باللذّة المقيّدة في الدارين. ومن هذا تفهم أنه كم من ميّتٍ حيٌّ، وكم من حيٍّ ميّتٌ! وذلك أن النجاة الدنيويّة بموت البدن، والأخرويّة بموت الروح، على قياس موت الثوب، بأن يخرج الروح عن اعتبار الروحيّة ويصير مطلقَ النور، بإزالة قيد التعيّن، كما حصل للصوفية ـ رحمهم الله ـ.

فالصوفيّ غير ناجٍ عن شدّة الدنيا لحياة بدنه. ولذا اشتدّ بلاء الأنبياء. وناجٍ عن حرج الآخرة لموت الروح. وغيره معذَّب فيهما لحياته فيهما. بل يشتدّ عذابه في الآخرة من عذاب الدنيا. لأنه في الدنيا كان واصلاً بأحد محبوبيه، وهو مقاصد الدنيا. وفي الآخرة فاته كلاهما[97]؛ أما الدنيويّة فلفوات آلاتها، وهي

---

[97] أي موت البدن وموت الروح

الحواسّ. وأما الآخرويّة فلاشتغال روحه بالأمور الاعتباريّـة واحتجابه بها. فصار الحيّ ميّتاً أبداً والميّت حيّاً أبداً. فسبحان من أخفى لطفه في قهره، وقهره في لطفه! خلق الموت والحياة، أي العدم والوجود ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] لوقوعه [أي الإخفاء] وَفق العقل.

والغرض من هذه التطويلات، أن المبدأ والمعاد[98] هو الإطلاق. والأحكام إنما هي في البين يعني في التقيّدات. فإذا وصلتَ إلى الإطلاق نجوت. لما تقرّر أن كل متقيّد يرجع لا محالة قريباً أو بعيداً إلى الإطلاق. لقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٣]. فعُلم أن القائل[99] بنجاة الكَفَرة له عذرٌ ما. إلا أنا نقول: الكافر إذا صار مطلقاً عن التقيّد الذي هو الكفر لم يبق كافراً بل صار نوراً فيدخل الجنة مؤمناً. فمعنى الآيات أن الكافر يحرّم عليه الجنة ويخلُد في النار مادام كافراً. فيبقى النظر في أنه هل بعد الموت على الكفر نجاة من الكفر؟ والأمور المتشابهة موقوفة إلى الله وإلى رسوله[100].

فإن قلت: هل صرّح أحد بمفاد هذا البيت[101] من أهل التمكين والجامعين بين علم الظاهر والباطن؟

---

98 أي ما هو الدائم أزلاً وأبداً

99 وهو الشيخ ابن عربي

100 حاصل المعنى أنه اشتبه على الناظرين هذا الأمر، ولكن الأمور المشتبَهات موكولة إلى الله ورسوله. والكتاب والسنّة صريحان في عدم نجاة من مات على كفره

101 يشير إلى البيت السنديّ في المتن

**قلت** : نعم ، المذكورون كلُّهم كذلك. وقد صرّح الإمام الغزالي في الإحياء، والشيخ ابن عربي في الإسراء ، وحضرة المجدّد الألفيّ في المبدإ والمعاد: أن صانع العالم كالروح مع البدن ليس بداخل ولا خارج ، ولا متّصل ولا منفصل، بل العالم قام به كقيام البدن بالروح.

وفسّر أهل المعرفة الروح بأنه الوجود المطلق الملحوظ من الشيء بلا قيد. ولفظة «أنا» عبارة عنه. ثم صرّح شارح الفصوص[102] أن الروح [الجزئيّ] عين البدن من وجه ، وغيره من وجه ، كالصانع مع العالم.

فالحاصل أنهم يقولون : إن الصانع روح ، والعالم بدن. ولا حلول ولا اتحاد، ولا قرب ولا بعد، ولا فصل ولا وصل ؛ بل العالم بشأنه وحيثيّته وصفته الفعليّة كالثوبيّة للقطن. وإلّا فذات واحدة.وإنما كثرت أسماؤها لكثرة أفعالها وصفاتها. فمن قال:«همه اوست»، فإنما قال بهذا اللحاظ[103]. فافهم ولا تتّهم.

**فان قلت** : لو رأينا عبارات المشائخ المذكورين لنظرنا فيها: هل هي صريحة في وحدة الوجود أي [وحدة] وجود كل الأشياء ، أو غير صريحة [في الوحدة الوجوديّـة ، بل راجعة إلى الشهود] ؟ **قلت** : قال الشيخ سعدي في ديوانِـه :

**نظـر آوردم بـُردم كـه وجودى بـتـو مـانـد**

**همه اسمند وتو جسمى ، وهمه جسمند تو جانى**

---

102 وهو الملّا جامي

103 أي باعتبار أن الروح الكليّ والعالم في المبدإ والمعاد حقيقة واحدة

وقال الشيخ فريد الدين عطّار في «منطق الطير» :

جمله يک ذاتست واما متصف جمله يک حرف وعبارت مختلف

وقال الشيخ الجامي في «سلسلة الذهب» :

در زمان وزمين وكون ومكان همه او بين چه آشكار ونهان

وقال المولويّ في «المثنويّ» نقلاً عن الشيخ ابن عـربيّ :

گفت المعنى هـو الله شيخ ديـن بحر معنى ها ست رب العالمين

وقال أيضاً :

ما عدمهائيم هستيها نما تو وجود مطلق فاني نما[104]

وقال أيضاً :

او مثالِ جان، ما چون دست و پا بسط وقبض دست از جان شد روا

وقال أيضاً أبياتاً حاصلها : أن كل جسم فيه ما تبصرون وما لا تبصرون من الذات والصفات، وفيه الجنة والنار. ولا قبح في شيء على الإطلاق؛ فسُمّ الحيّة[105] موت وحياة، وأن كل ذرّة حيّ و عليم[106].

وقال عبدالغفور اللاري في حواشي شرح اللمعات : من عرَف نفسَه عرف ربَّه ؛ لأنه هو هو حقيقةً. وقال الإمام الغزالي في الإحياء : الموجود حقيقةً هو

---

104 اى خداوند ما! تو وجود همه اشياى هستى كه من عدمهاى را مى نمائى وعدمهاى را نمائندگى كردى

105 موت للغير وحياة لذات الحيّـة ، فلا قبح في ذات السُّمّ ، وإلّا لأضرّ بالحيّة

106 أي موصوف بالصفات المطلقة الكليّة

الله والباقي ظِلّه. لكونه فعله. والفعل من حيث هو معدوم لا وجود له أصلاً. فهو معدوم بذاته وموجود بغيره.

**فإن قلت** : فالفقهاء لا يقولون بوحدة الوجود ، فيكون في المسألة اختلاف؛ فهل هو لفظيٌّ أو معنويٌّ؟

**قلتُ** : لفظيٌّ يرتفع بالتحقيق ، كما حقّقه المجدّد الألفي رحمه الله في رسائله ومكاتيبه ـ نفعنا الله بها ! ـ .

**فإن قلت** : فكيف يرتفع النزاع بينهم ؟

**قلت** : شرح ذلك طويلٌ لا يسعه المقام. ولكن نقول: قد صرّح صاحب المطوّل في فنّ البيان : قولك رأيت الورد[107] ، إنّما يصح عرفاً. وإلا فالمرئيّ لونه ، والجسم لا يُرى. قال الشيخ عبدالحق الدهلويّ (في شرح الصراط من فضائل الجمعة): الجسم غير مرئيّ عند أهل المعقول ، ولكن صحّ عرفاً وشرعاً أن يقال: رأيت الجسم [إذا رأيت بدنه]. وكذا رؤية المؤمنين ربَّهم في الجنة ، إنما يصح عرفاً وشرعاً ، وإلاّ فالمرئيّ نور جلاله.

وقال المجدّد الألفيّ ـ عليه الرحمة ـ: العالم كله أعراض [قائمة بالحق]. وهو مذهبه ومذهب الوجوديّة[108] والنظّام من المعتزلة ، وإليه ميل الشيخ الماتريديّ كما في التبصرة. إلا أن الوجوديّة قالوا بقيامها بالذات والمجدّد ـ رحمه الله ـ بالصفات

---

[107] الورد هنا بمعنى الرائحة (أي خوشبوى)

[108] اي القائلين بوحدة الوجود

والنَّـظّام بنفسه[109]. وقال حضرة المجدّد الألفيّ : هذا كله في غير العارف الكامل ، إذ هو ليس بعَـرْض بالاتفاق [بل هو جوهر].

وإذا علمت هذا ، فقد علمت أن المحسوس كله غير الله عند أهل الظاهر والباطن والوجوديّ والشهوديّ ، إلا أن المحسوس غير بعيد عن الله لأنه قائم به باتفاق الفريقين ، كما في التبصرة. فقد سلّم أهل الظاهر أنه قيّوم الكل. وهذا هو مراد الوجودية من قولهم:«همه اوست» أي همه اثر اوست ، وهمه ظل اوست وفعل اوست وقائم باوست. فيُحمل[110] باعتبار الظهور لا الوجود. أي همه ظهور اوست نه ظهور غير او. فالعالم كله مظهره تعالى باتفاق الفريقين بلا نزاع.

ثم منهم من قال : المظهر عين الظاهر ، كأكثر المشايخ. ومنهم من قال : إن المظهر غيره. وعليه المجدّد الألفيّ رحمه الله. والحق أن القولين كلاهما صواب بنظر الحقيقة والشريعة. ولما كان المجدّد رحمه الله وارثَ النبـوّة التي يُـرجَّح فيها جانب الشرع رجّح الغيريّـة. لأن الشرع مبنيّ على الغير والغيريّـة. وإلّا فقد قال المولويّ الروميّ :

چونكه بي رنگي اسير رنگ شد — مـوسى وفـرعون اندرجنـگ شد

چون به بي رنگي رسي كان داشتى — مـوسـى وفـرعون انـدر آشـتي

---

[109] أي صوفية وحدة الوجود قالوا بقيام العالم بالذات وأنكروا الصفات في الخارج ، وأثبتوا الصفات في مرتبة العلم. أما المجدّد فيقول بوجود العالم وقيامه بالصفات الموجودة في الخارج. والنَّـظّام المعتزليّ يرى أن العالم نفس الصفات.

[110] وفي نسخة : فالجُمَـل

يعني أن الحقيقة ليس فيها كثرة ، فلا يُتصوّر الحكم والمحكوم عليه.

## الخامس والأربعون

[٤٥]

كِتي نَظرُ نقلَ جو ، كِتي تينُ كلامُ
كِتي فَوجَ فِكرَ جي ، كِتي ماتِ مَقامُ
كِتي مَس چُونِ مامُ ، كِتي كُچهُ پدّرو

هذا بيانٌ لأحوال العارف الحكيم ؛ فإنه يتكلّم في كل فنّ بما هو دأبه ولا يخلط به غيره. وبإتقان ذلك يتفاوت العارفون في تحرير الألسنة ، وتخليصها من الحشو والتخليط. فإذا تكلّم بلسان النقل، كان سمعاً محضاً يتمسّك بالأثر فقط[111]. وإذا تكلّم بلسان العقل ، استعمل الفكر على قوانين المنطق ، وأجاب لدفع الخصم ما يعتقده الخصم ، وإن لم يعتقده هو بنفسه من الأجوبة الجدَلية. وإذا تكلّم بلسان الحقيقة ، دار مع الحق حيث دار، ولا يعرّج على مذهب معّين ولا يذلّ لخليل ولا لجار. ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.

فيكون حينئذ لسانه كلسان الميزان ، يميل مع الحق حيث كان.

و إذا تكلّم بلسان أهل الأنوار[112] ، يُـراعي ما تداولته أهل الأسرار الإلهيّـة من الاصطلاح في تعبيرهم عن ذلك العلم الخاص الذي في ضميرهم ، ليكون

---

[111] أي إذا تكلّم بلسان النقل عن الله بلا واسطة ، كان «سمعاً محضاً» تجلّي عليه كما تجلّي على موسى. «يتمسّك بالأثر» أي بحسب ما ورد عليه من الوارد الإلهيّ

[112] يقصد الإشراقيّين العاملين بروحانيّات الأسماء

ذلك كالأستار على ما في صدورهم. اقتداءً بالحكمة الإلهيّـة[113]؛ فإن الله تعالى أظهر ذلك العلم للخواصّ وستره عن العوامّ. كذلك العارفون لابدّ لهم من نشر هذا العلم لأهله المرادين بالقربة الإلهيّـة ، وستره عن غيرهم. فعرّفوهم باصطلاحٍ تعارفوه بينهم ، وأعلموهم أن هذا العلم لا يصلح إلا لأهل النجابة والفطنة والفلاح. وبيّنوا لهم علامة كل منزلة وأذّنوا في الطالبين بالحجّ الأكبر إلى رب العالمين. فمن اشتاق روحه إلى وطنه فأجاب الداعيَ ، صار من المهتدين ، المنقسمين أصنافاً وألواناً ، والواصلين إلى كعبة محبوبهم[114] رجالاً ورُكباناً. فهم في الوصول إليها فِرقٌ كثيرة. وإذا شغله الحال كان ساكتاً كأنه أخرس. وهذا كله إطاعةً منهم لرسول الوقت والحال[115]. فلا يعترض عليهم إلا أهل الضَّلال والنكال. نعوذ بالله من أهل الوبال!

وربّما يقول بعض المنسوبين إلى التصوّف والعرفان ، فضلاً عن أهل الظاهر الغافلين عن هذا الشأن : ما هذه المفاسد والمهالك في طريق المسلمين ؟ ـ بالإشارة إلى كتب الشيخ ابن عربيّ ـ فعن حاله أخبر وعن مقامه عبّر!

---

113 أي في المقطّعات والمتشابهات

114 يعني ربّ العالمين في المقام المحمود

115 أي لعارف الوقت. وقد جاء هنا في هامش تلك النسخة في شرح كلام الشارح ما يفيد : «أن عارف الوقت ليس مُلزَماً بكلام محمد ﷺ لأنه كان رسول وقته وإطاعته كانت في وقته ، وهذا العارف هو رسول الوقت ، فلا عليه إطاعة ما سبق..» ! وهو كلام في غاية الخطورة ، وقد يؤدّي إلى إلغاء ما جاء به نبينا ﷺ !

وما عَلم المسكين أن لكل علمٍ أهلاً ، وما ترك الحكيم خلق النار لكونها ربّما يحرّق ثياب الأبرار. ولا عطّل الله سبحانه إيجاد البحر لأجْل من يغرَق فيه من الصغار والكبار. بل أنزل القرآن وفيه المتشابِه والمحكَم. مع أن منهم من ضلّ بالمتشابِه ، لكن أنزله لأهله ، وستره عن غيرهم. لأنه لم يعلم فيهم خيراً فلم يُسمعهم.

ومنهم من يقول : مثل هذا الكلام لا ينتفع به أحدٌ ! وهو شاهد بعدم إحكام القائل بأحكام البداية ، إذ هو شرط لإدراك كلام أهل النهاية.

وبالجملة ، العارفون ما تكلّموا إلا عن بصيرة ودراية. فمنهم من أُمر به صريحاً في المنام. ومنهم من فهم ذلك بضُروب [من] الكشف والإلهام. ومنهم من تحقّق له أنه ممن أخذ الله عليه الميثاق ، ببيان ما علمه لعباده من العلم المقرِّب إلى الله. ومنهم من ظهر له أن ذلك من أرفع وجوه المعاونة على البرّ والتقوى والتواصي بالحق والصبر عليه فيما يسمع من كلام الجهّال. إلى غير ذلك من الوجوه اللّطيفة والمقاصد الشريفة. ثم النفع بيد الله ، ينفع به من يشاء ويصرفه عمّن يشاء. و﴿قُل لَّسۡتُ عَلَيۡكُم بِوَكِيلٖ﴾[116]. وهذا[117] في حكم العوامّ غالباً. و أما في حكم الخواصّ ، فإن الله أسمعهم النُّصح وأعانهم على الترقّي به وبتمام الفتح. فإن كثيراً من السالكين يعتقدون تمام عروجه في السماء الأول ، أو ما بعده إلى

---

[116] أي إنني متكلّم ولا أضمن هدايتكم بما أتكلّم

[117] أي كون النفع بيد الله

حضرة الكرسيّ أو غيرها من الحضرات ، فيعتقدون أنه لم تبق حضرة تُكشَف [عليه] ذوقاً [لا علماً] ، فتنقطع همّتهم عن العروج.

فالعارف الكامل يلزَمه أن يبيّن منازل الرِّحلة الروحانيّة ومعراج اللطيفة الإنسانيّة ، لينتهي العروج الروحاني بتمام السير إلى الله. ومتى أُسرى بالعبد في عوالمه هذا الإسراء ، وحصل في خزانته[118] جميع قرب الملإ الأعلى ، صار العبد حينئذ عبداً كلياً آمناً قانتاً لله حنيفاً ، اصطفاه لنفسه وشرّفه تشريفاً يصِل العالم كلَّه بصِلاته إذا شاء. ومتى أراد أن يقابل حقيقةً من حقائق العالم[119] ويستجليها، نظر في ذاته إلى الرفيعة الروحانيّة التي تُضاهيها ، وعند مفاتيح الوجوب ، وفي مِرآة ذاته يحصل الشهود.

وهذا كله نتيجة السير إلى الله ، السير المسمَّى بالمعراج الروحانيّ. وحاصله صيرورته مِرآة جميع الوجود قِشرا ولُبّاً. لأنه يرث من الملأ الأعلى مراتب كل الأعيان الشريفة ، وصار خليفةً في الأرض. وبعد ذلك هو السير في الله[120]. ولا نهاية له أبداً ؛ لأن مراتب التجلّي غير متناهية. فيفترض على العارف إعلام السالكين بمنازل الطريق ومقاماتها ، لئلا يفتُر سالك ، فيقف في البداية أو الوسط. وقد ثبت في باب الحقائق أن صاحب الجناح الشوقيّ إنما يطير إلى

---

[118] أي في قلبه

[119] أي عالم الأرواح

[120] أي في الأسماء والصفات

منتهى ما عـرف ، ثم يسقط طائر الهمّة. ووقف ما جرى لأصحاب السُنّـة[121] ؛ لأنهم لو وجدوا إلى الذات[122] معرفةً ، لفارقوا تلك الصفة [ أي العلم ] .

## السـادس والأربعـون

[٤٦]

جيكي پَسجُ پاڻ ، جيكي وسهُ پَسڻين
اِنهان پَري كاڻ ، عالِمَ كَهن كفر جي

إشارة إلى أن المؤمن من له أثر العقل. وهو أن يرى حكم الأشياء قبيحاً وحسناً[123] بنفسه ، وهو العلم. أو بتصديق الأنبياء والعلماء ، وهو الإيمان. و﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة : ١١]. ومن عرِي عن هاتين الرُّتبتين ، فهو كافر باتفاق العُرَفاء والعلماء. لأن الكافر في عرف الشرع هو الأصمّ الأبكم الأعمى عقلاً. ومن لم يعرف أحكام الأشياء ، لا بشهادة حالها ولا بإعلام العلماء والأنبياء ، فهو داخل في هذا التعريف. لأن عقله لو كان سميعاً بصيراً ، لرأى مرئيّاته وسمع مسموعاته. لأن للعقل أيضاً الحواسَّ الخمس. وهذا هو السرّ في قول الفقهاء : شرط الإيمان أن يعرف [ أي بعقله وقلبه ] حرمة الحرام وحلّ الحلال.

---

[121] أي العلماء

[122] وفي نسختين : الهُدى

[123] الأولى أن يقال : حُسناً وقُبحاً

وبهذا علمت أن المقلِّد [يعني المصدِّق بقلبه فقط] مؤمن لكن ضعيف الإيمان. ولذا اختُلف في إيمانه ؛ والأكثر على أنه صحيح مع الإثم.

فعليك أن تصفّي عقلك فتخلّصه عن الغشاوة ، لتسمع قول كل شيء بحاله[124] أن حكمي كذا. بعضها يقول : أنا حرام. وبعضها يقول : أنا حلال. وبعضها يقول : أنا مكروه. وأعني بالحال هو الوصف المناسب للحكم، كوصف الإضرار للحرمة والنفع للحِلّ. وكلها تقول: ليس وجودي إلا بذات قديم واجب الوجود. وهو الميثاق الحالي.

وقال الغزالي في الإحياء : من أدرك هذه الشهادة من نفسه ، فهو المؤمن. ومن لم يدرك فهو الكافر. وإنما يؤاخذ الإنسان بعدم الإدراك ، لأن له آلة الإدراك وهو العقل. بخلاف سائر الحيوانات ، فإنها شاهدة ولا تعلم بشهادتها كالإنسان. وإلى هذه الشهادة أشار موسى ـ عليه السلام ـ حيث ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠] أي صورته المخصوصة. فإن خصوص الوجود شاهد على الوجود المطلق. لأن الخصوص وصف ، فلا بدّ له ممن يقوم به.

فإن قلت : فقد علمنا معنى الكافر والمؤمن والعالم ، وأن أشدّ الناس إيماناً وعلماً ، هو أشدّهم إنسانيّـةً ، أي عقلاً ؛ فبيِّن لنا معنى العقل وأقسامه !

---

[124] كالتكدّر في القلب في الحرمة والصفاء في الحلّ ، باعتبار أن الإثم ما حاك في صدرك

قلت : العقل عبارة عن نور غريزيّ في جوهر الإنسان ، أي في روحه الذي هو عبارة عن وجوده المطلق. فإن وجوده المطلق لما استوى ولطف واعتدل وكمل من سائر المخلوقات ، تلألأ عليه عكس الروح الإلهيّ ـ الذي هو ليس بداخل العالم ولا خارجه ، وأنار الكون بنوره ، فظهر في كل مظهر بقدر صفائه واعتداله ، مع وحدته بالذات وكثرته بالآثار والصفات ، ويسمِّيه الصوفية العقل الكل ، والروح الكليّ ، والقلم الأعلى ، والحقيقة المحمدية ، والحضرة الجبرئيليّة ، والتعيّن الأول ، والروح المخصوص بالأنبياء والأولياء ـ كما يتلألأ نور الشمس على الزُّجاجة ، فيحاكي الشمسَ ، لكمال صفاء المحل؛

فالعقل الإنسانيّ هو العكس المحاكي للروح الكليّ ، لكمال لطافة جوهر الإنسان. ولذا ورد: «**خلق الله آدم على صورته**»؛ إذ آدم حقيقةً هو ذلك العكس.

وهذا هو معنى تسمية الصوفية عقولَ الخلق أجزاءً ، والروحَ الكليّ كلًّا. يعني أنه حدث بشيء مُحاكٍ للعقل الكليّ في جوهر الإنسان عند اعتداله. لا أنه انفصل عنه كما ينفصل جزء الشيء عنه. فعقل الإنسان حادث مع حدوث البدن. ليس عين القديم ولا جزؤه ، ولكن يحاكي القديم لو كمل المحلّ. لأنه على صورته. فمن عرفه فقد عرف ربَّـه. وليس هذا العكس أيضاً داخل البدن ولا خارجه ، ولا متّصلاً به ولا منفصلاً [عنه] ، كأصله [ أي الروح الإلهيّ] مع العالم. والعلم وصف هذه الغريزة [أي النور] وفعله.

فالغريزة كالبصر في جوهر العين ، والعلم كالرؤية بلا تفاوت ، والقرآن

وسائر الدلائل له كالشمس لرؤية البصر. ولفظ العقل لهذه الغريزة حقيقةً ولغيرها مجازاً؛ فإنه يطلق العقل على العلم الضروريّ والتجربيّ ، وعلى العمل بالعلم أيضاً. فإنه من لم يجرّب الأمور ولم يمارسها وكان غَمراً فيها ، أو لم يعمل بما يعلم ، يقال : إنه لا يعقل شيئاً.

فقد علمت أن العقل هو الغريزة النورية التي هي مبدأ العلوم كلها ، بل مادّتها. لأنها عين العلوم ومبدأ الأعمال ، لتناسُبه الحكمة. والناس فيها متفاوتون تفاوتاً فاحشاً ؛ فمنهم كالبحر ومنهم كالذَّر. ونهاية النقصان للكُفّار؛ وهم الذين لا يعلمون بنفسهم ولا يصدّقون الأنبياء والعلماء.والكمال للأنبياء ـعليهم السلام ـ.

ومن الناس من أنكر هذه الغريزة وقال : جرت عادة الله تعالى بوضع العلوم في الإنسان دون الحمار! وهو مردود؛ لأنه لو كان الأثر في شيء بلا غريزة هي مبدؤه جائزَ الوجود ، لكان الجماد والحمار متساويَين في الخلوّ عن الحياة. لجواز أن الحركة في الحمار بخلق الله على حسب جري العادة بلا ثبوت غريزة الحياة. فالحق أن الأثر كالعلم ، والفعل المناسب كالحركة ، لا يكون بلا غريزة ، هي مبدأ ذلك الأثر ، كالحياة والعقل.

ثم أصل الغريزة المذكورة والعلم الضروريّ مطبوع ، لا يكون إلا بقدر ما وهب الوهّاب ، على حسب كمال الجوهر الوجوديّ الإنسانيّ. وكمال الجوهر أن يتكامل أعضاؤه قدراً ، ويتناسب تركيبه وضعاً؛ فإن الظاهر عنوان الباطن

غالباً. ويقال لهذه الغريزة لفظ القلب الحقيقيّ والروح الإنسانيّ العُلويّ والنفس الناطقة والسرّ والخفيّ والأخفى ، على حسب ترقّياته في الكمال والجمال. وقال حضرة المجدّد الألفي رحمه الله : هذه كلها لطائف على حدة ، ولكل منها محلٌّ على حدة.

**فإن قلت** : ما معنى قوله تعالى : ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾[الإسراء: ٨٥] ؟

**قلت** : معناه أنه موجود خارج عن الحسّ والخيال والقدر والجهة والمكان. فهذا تعريف للروح، بأنه أمر يضاهي الربَّ في هذه الصفات.

**فإن قلت** : فما معنى قولك أن الروح مخلوق مع أنه من عالم الأمر؟

**قلت** : معناه الحادث ، لا المقدّر المقابل لعالم الأمر[125].

## الســـــابع والأربعـــــون

[٤٧]

**لَنگهي خُوءِ خيال ، پَوُ پَراهين ڏيهَہ ۾**
**چِڏي مُلک مِثال، سِهدو تي صريحَ سين**

اعلم أن عالم الخيال حضرة أصحاب الأحوال. والكامل تـرِد عليه المعاني مجرّدةً عن الصورة والمثال. ولا يمكن التغليط ولا التأويل في هذا الفتح ، لأنه كالنصّ [أي كالصريح ] بخلاف الأوّل. إلاّ إذا وصل إلى المثال المطلق كالأنبياء ـ عليهم السلام ـ[126] فإنه موافق لعلم الحق ، فلا يمكن فيه الغلط. ونظير الفتح

---

125 معنى كونه مخلوقا أنه حادث ، لا أنه مقدّر حتى يقابل عالم الأمر، لأن عالم الأمر ليس بمقدّر

126 فإن وصال الأولياء شهوديّ ، ووصال الأنبياء جسديّ. والأنبياء يرون الشيء عندهم كما هي في نفس الأمر ، والأولياء بحسب تجلّياتهم

الرُّؤيا ، فإنه أيضاً إما مؤوّل أو صريح. فتأمّل. ثم من المقامات ، ما يقال ، ومنها ما لا يقال. ولا يصحّ ظهوره لا بالحال ولا بالخيال.

## الثامن والأربعون

[٤٨]

**جَڏي ويڙ وُجُودَ جي ، أَسَرُ اَقصىٰ ڏانهن**
**سرحدَ أتي شاهُ ، مُحمد (ﷺ) مِڙيو رَبَ كي**

إشارة إلى المعنى التأويلي لقوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ الذي هو عالم القِدم [ / العدم ] ، و﴿ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء:١] عالم الوجود.

**فإن قلت:** هل يصحّ هذا التأويل في القرآن؟

**قلت:** القرآن على ظاهره ، لكن لا منع من فهم الرموز الباطنة أيضاً ، بشرطين: الأوّل: احتمال الألفاظ إيّاه. والثاني: عدم لزوم المحذور الشرعيّ. وأما المعنى التفسيريّ، فلابدّ فيها من النقل ، كذا في مكاتيب المجدّد الألفي رحمه الله.

## التاسع والأربعون

[٤٩]

صاحِبَ سيَدُ خلقِئو ، جڏهن جاءِ نہ ماءِ
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ، حُسن حد نہ كا
نہ كو وصلُ وِچ ۾ ، نہ كو وِچ وِچان
ماهر ڏاتئين ذات ۾ ، صورت سنڌيَس شاه
سَرور كِئو سَجدو ، آڻي اِيمانا
المُؤمِنُ مِرآةُ المُؤمِنِ ، لوكا ڳالھ لِكاءِ
كُنجون ڤُرف تِئا ، هم هتِ حبيبَ جي

إشارة إلى الحقيقة المحمّدية ، التي هي عبارة عن صورة معلومة الذات متلبّسةً بشأن كلّيّ جملىّ ، أي جامع لجميع الشؤون بلا تمييز. وكل الحقائق تفصيل لهذه الحقيقة الشريفة. ولها أسماء لا تُحصى باعتبار المراتب ، كالقلم واللوح. فإن الاسم عبارة عن الذات مع تعيّن خاص. والاسم المعروف اسم الاسم عرفاً وحقيقةً أيضاً ، إذ الذات المطلقة لا اسم لها أصلاً.

ثم الأسماء [إمّا] إلهيـة وهي ما تؤثّر، أو كونيّـة وهي ما تتأثّر. وفي الحقيقة الكونيّة أيضاً إلهيّة. وليُعلم أن علم الحق تعالى بالأشياء حضوريّ لا حصوليّ. فماهيّات الممكنات هي الشؤون الحاضرة عند الذات ، أو الذات مع تلك الشؤون الحاضرة عند الحق[127] . والمراد من الشأن الصفة.

وليُعلم أن كلَّ الماهيّـات ـ وهي الحقائق المسمّاة عند الصوفيّة بالأعيان الثابتة ـ كلها مندرجة في الذات ، أي الوجود المطلق جلّ شأنه. والمراد بكينونتها مندرجةً في الذات: أنها لم تخرج من القوّة إلى الفعل. وتسمّى تلك الماهيّات نِسَباً واعتباراتٍ للوجود [المطلق]. وبعضهم خصّ اسم الماهيّـة بشؤونٍ تتميّز عنه في العلم عن غيرها ، لأنه حينئذ تتحقّق صور الشؤون. وإلا فهي شؤون ذاتيّـة ، لعدم تحقّـق الصور الصفاتيّـة ، وهو الأظهر.

فالحاصل أن الماهيّة عند الصوفية هي الهيئة الممكنة للوجود. وتسمّى تلك الماهيّة وجوداً علمياً ما لم تخرج من القوّة إلى الفعل. فإذا خرجت ، تسمّى

---

[127] وفي نسخةٍ بها تعليقات : عند أهل الحق

وجوداً خارجيّاً ، يعني بحسب الظاهر. وإلا فالصوفية لا يقولون بالوجود في الخارج إلا لذات الواجب. لأن الوجود في الخارج عندهم عبارة عن وجود الشيء في الخارج عن المدارك. ووجود الممكنات إنما هو في المدارك. ولذا قالوا : لا وجود للكثرة في خارج النفس [أي في الخيال والوهم]. بخلاف الوجود ، فإنه موجود ، وُجدت المدارك أو لا. فوجودك من العالم ليس إلا ما تدركه [ أي الخيال الموهوم لك]. فمن نسي الأشياء فقد فنيتْ في حقه. وهذا كما في الفصوص : الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود ! وبهذا ظهر أن ما سوى الوجود اعتبار محض، وإنّما تجده لنفسك ، فافن[128].

وهذه الحقيقة هي التجلّي الذاتيّ عند الشيخ ابن عربيّ. وقال: إذا رأيت صورتك في مِرآة الذات ، فقد عرفت الغاية التي ما فوقها غاية. فغاية كل واصل أن يشاهد حقيقته. وإلّا فباب الذات مغلَق ، وإنما الوصول إلى الأسماء ، التي هي مبادئ الواصلين. وإذا وصل الشخص إلى اسمه فقد وصل ذاته. وهذا الاسم يسمَّى وجهاً خاصاً. وهو موجود لكل موجود ، خلافاً للحكماء. قال الله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ [البقرة: ١٤٨].

### الخمســـــــون

### [٥٠]

**چذي عالَمُ اِمكاني، وَجي رَسج وُجوبَ كي**
**الوِلايةُ وُصُولُ الاسْمِ ، أتي پُج اوطان**

[128] أي في خيالك. فـأفن نفسك وخيالك تفنَ

**كُلُ شيءٍ في كل شيءٍ ، سَيت سي تمام**
**جُنين ڏنو پاڻ ، سي ستِ پَسن پڌرو**

اعلم أن حقيقة كل شخص هو تعيّنه الوجوبيّ ، الذي تعيّنه الإمكانيّ ظلّ له. وهذا التعيّن الوجوبي اسم من أسماء الله تعالى ،كالعليم والمريد والمتكلّم. وهذا الاسم الإلهيّ هو ربّ ذلك الشخص ، ومبدأ فيوضه الوجوديّة والتابعة للوجود.

ولهذا الاسم الوجوديّ مراتبُ شتّى. ففي مرتبة الصفات أو الاعتبار يصدُق هذا الاسم. ثم ليس إلا الاضمحلال والاستهلاك ، لعدم التغيّر [التميّز] في مرتبة الإطلاق. وهذا الاسم جامع لجميع الأسماء الإلهيّة والكونيّة إجمالاً ، لاشتماله على الذات الجامعة للكل. وهو معنى قوله : «كلُّ شيء في كلِّ شيء». وجامعيّـة الإنسان إنما هي من هذا الوجه.

والوليّ عبارة عمّن وصل إلى اسمه الوجوبيّ بالمجاهدة أو الجذبة المنضمّة كل منهما بالآخرى متقدّمة أومتأخّرة. وتفاوت الأولياء وتفاضلهم فيما بينهم مبنيّ على كمّية طيّ مراتب هذا الاسم الوجوبي على حسب الاستعداد. فالأكثر طيّـاً هو الأفضل. والواصلون إلى الاسم [أي الاسم المحمّدي] قليلون. فإن أكثرهم يقطعون مراتب الإمكانية بطريق السير والسلوك تفصيلاً ، ثم يقفون في ظلال الاسم [ أي الوجوبيّ]. وقد يتوهّم الوصول إلى الاسم في الجذبة الصِّرفة ، لكنه غير معتبر. والذين عَـرَجـوا من الاسم [ أي الوجـوبيّ] وقطعوا

مراتبه[129]، قلّت أو كثرت بكلها ، فهم أقلّ القليل. وحقيقتِ انسان كامل مشتمل است بر جميع شئون إلهي وكوني. لأنه مِـرآة لأحدية الجمع. كذا في مكاتيب حضرة المجدّد الألفيّ قدس سره. وإذا تحقّق السالك بهذا الاسم [ أي المحمديّ ] بأن تصير ذاته مِرآة ، فيظهر هذا الاسم فيه بجميع لوازمه وأحكامه ، يصير مستغرقاً في ذلك التجلّي؛ كذا في الرشحات، فيرى كل شيء في مرآته.

ولا مانع من وصول الاسم [الوجوبيّ] إلا الحُجُب المندرجة في النفس. فإذا فنيـ النفس أي تعيّنُها الإمكاني ، فلا مانع بعده. وعلامة الفناء تقدّم حالة تُشبه الموت. إلا أن الموت ليس فيه حضور ، وهذا عين الحضور، وأن تصير جهة *الخلق مغلوبةً وجهة الحقيقة غالبةً*. يعني تكون *الغلبة* لأحكام *الروح* ، فيرتفع التمييز بين الحق والباطل. لأن التضادّ إنما هو في مرتبة الأسماء دون الذات :

**چون به بي رنگى رسي كان داشتى          مـوسى وفـرعـون انـدر آشتى**

فقد علمت أن سير كلِّ سالك إنما هو في عالمه الصغير، وما يرى فيه من العوالم الخارجة ، فهي حقيقته الخاصّة به المشابهة للعوالم الخارجة [ أي الغيبيّة]، لا عين غيبها، كما زعم البعض. فقد علمت أن الجنان بعدد الأسماء. وكذا العرش والكرسيّ واللوح والقلم والسماء والأرض. بل الكل في الكل. فافهم ولا تعترض على ما لا تفهم!

---

[129] أي من الصفة والشأن والاعتبارات إلى أن وصلوا الوحدة

وإذا وصل السالك إلى اسمه ، ولو في مرتبة الظلال، فقد وصله[130] الحقيقة. فيعرف كل الحقائق. كما قيل: «مَن لّهُ المولَى فلَـهُ الكُلُّ».

**فإن قلت**: فالإنسان الكامل يظهر فيه اسم المضلّ أيضاً لكونه جامعاً، وفي القرآن : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [ الأنبياء : ١٠٣]. **وأجيب**: بأن مرادنا من كون الكامل مظهراً للكل ، أنه سبب لظهور الكلّ. وإن لم يكن بعضها قصداً بل تبعاً وعرضاً ، كإضلال أبي جهل ونحوه لأجل التعصّب. ومثاله قول الحكماء : إن النار تُفرّق المختلفات وتَجمع المتماثلات. والحال أنه إذا فُـرِّقت المختلِفات ، وهي العناصر الأربعة ، رجع كلٌّ منها إلى مركزه ، فصار جامعاً له أيضاً تبعاً.

## الحـــــادي والخمســــــون

[٥١]

**هُئِڙ تو حِجابُ ، لا هـ تـ لَهين سُپرين**
**الصَّلاةُ مِنَ الصَّليٰ ، كامي تي خرابُ**
**جِسمي دوزخ دابُ ، گلون كائن داخلين**

اعلم أن لُبّ وجودك هو الحجاب الذي يحرّقه النار الإلهيّ المطّلِع على الأفئدة. فأحرقه في الحياة بالصلاة، أي بدِّل وجودك المقيَّد، لِـ ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾ [الأنبياء: ٩٨]. لأن الصلاة من الصلي ، وهو الحرق. فإذا أحرقت لبّ وجودك ، يبقى جلد الوجود يعنى الصورة ، ولا بأس به. لأن الحجاب هو لُبّ الوجود لا جلده. وهذا أمر عظيم لا يطّلع عليه إلا

[130] كذا في الأصول. وصلته الحقيقة : أي عكساً فيه

من احترق. وإن لم يحترق الحجاب بالصلاة في الدنيا ، فالنار الجسميّة مسلَّطة على الأجسام التي هي الجلود. ولا قدرة لها على إحراق الحجاب. فتطّلع عليه ولا تُفنيه. ولذلك السرّ يتخلّد الكافر في النار وتُبدَّل الجلود. لأن لبَّ الوجود هو الحجاب وهو المعذَّب. والجلود لباسه. فكلما احترق لباس أُلبِس آخرَ ليُعذَّب اللبُّ أيضاً ، لتعلّقه بلباسه. قال الله تعالى : ﴿لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

**فإن قلت**: فما المعنيّ بالصلاة؟ **قلت**: لها صورةٌ ومعنىً ؛ فالصورة ظاهرة. وأما الحقيقة فهو دوام المراقبة. والمراقبة دوام الحضور لظهور النور.

**فإن قلت** : فما المراد من النور؟ **قلت**: المراد نور الذات الإلهيّة.

**فإن قلت** : فما علامة ظهوره ؟ **قلت**: أن يشاهد الآخرة حاضرةً. يعنى يرى الأمور الآخروية وهو حيّ يقظان ، لزوال الحجاب ، وهو الوجود الامكانيّ.

**فإن قلت** : لو كانت رؤية الأمور الآخروية ممكنة في الحياة لرأيناها أيضاً ، لوجود البصر. **قلت** : هذه العين لا تراها، ومن فني تُخلَق له عين أخرى أو تخلَّص عينه عن حجاب غطّى أعين الجمهور ، فلا يرون إلا عالم الشهادة.

**فإن قلت** : فما حدّ الغيب والشهادة؟

**قلنا** : الشهادة ما يدرك بهذه الحواسّ الخمس ، ويسمَّى الدنيا والمُلك والظاهر ونحوها. والغيب كل ما يدركه الحواسّ الخمس الباطنة وهي : العقل والقلب والسرّ والروح والخفيّ ، ويسمَّى بأضداد ما مرّ[131].

---

[131] أي الآخرة والملكوت والباطن ونحوها

**فإن قلت** : كيف يرى أمور الغيب كلها وهي لا تُحصَى ولا يعلم الغيب إلا الله؟ **قلنا**: المشاهدة الغيبيّة للفاني إنما هي بعلم الله[132] لا بعلم العبد. ونحن لا نقول بالإحاطة. بل نقول : الأمور الآخروية يمكن كشفها بالكلية[133]، فيصير موقناً بعد ما كان مؤمناً. وأما ما تعلّق بذات الله وصفاته ، فلا يمكن لأحد أن يشاهده بالكلية لتنزّ هه عن الكل والجزء.

**فإن قلت** : فالفاني خارج[134] عن قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣].

**قلت** : الغيب عبارة عما لم تبلغه بعدُ. والكامل لم يبلغ كل حال. لأن الأحوال آثار التجلّي. والتجلّي [ أي تجلّي الذات ] غير متكرّر ولا منتهٍ. فما حصل بلَغته الشهادة. وما لم يحصل فغيب ، وهو مؤمن به. فالعارف موقن بالآخرة ، ومؤمن بباطن الله وتجلّياته الغيبيّة.

**فإن قلت** : ما الفرق بين الإيمان والإيقان ؟ **قلت** : وجود الحجاب وعدمه.

## الثـــــاني والخمســـــون

[٥٢]

**سِگهِي مِڙندينءَ مارُئي ، وطنُ كيمَ وِسار**
**پاڻهين ورُ پنهارِ ، سُڻ آرِ عُمرَ جي**

---

132 أي بتعليم الله إيّاه بتعليمه الوجوبيّ

133 أي في الجملة ، يعني ولو في بعض الأفراد

134 لأنه يؤمن بالمشاهدة

اعلم أن الكافر هو الذي كفر وستر صفاء قلبه ، فنسي وطنه الأصليّ ، بكسب الصفات النفسيّة المفسدة لحسن الاستعداد الفطريّ المودَع في جوهر الإنسان. وذلك لأن الروح لما تعلّق بالبدن ، نظر من روزنة الحواسّ إلى الشهوات ، فاستأنس بها ، ونسي جوار الحق وتجرّده ، فاستحسن ما استحسنته النفس، فانقطع منه الغذاء الروحاني. فالمراد بـ «مارئي» ـ وهي امرأة مشهورة سباها عُمر، وهي لرجلٍ مشهور النكاح ـ هو الروح الإنسانيّ . و«عمركوت» هو البدن. و«عمر» هو النفس. والأنبياء والأولياء والكتب المنزّلة كلها لدعوة الروح إلى وطنه. فالسعيد من خلص. والله الموفق.

## الثالث والخمسون

[٥٣]

مَرُ تـ پَسين پِرِيَ كي ، جِڏ دُنيا جو دارُ
لَن تَرَوْا رَبَّكُم حَتّىٰ تَمُوتُوا ، جِيَري مِڙي نـ يارُ
عالَم جي سردارَ ، مُلڪُ لنگهِئو معراجَ سين

فإنه ـ ﷺ ـ ما رأى ربّه إلا بعد خروجه عن الدنيا ولحوقه بالآخرة. كما في شرح الإسراء والمكاتيب المجدّدية ـ رحمه الله ـ. والكلام المذكور [ أي «لن تَروا ربَّكم حتّى تموتوا»] حديث نبويّ.

**فإن قلت** : فما قول بعض الكاملين في الرؤية ؟ **قلت** : إنهم يقولون بوقوع الموت أولاً ثم بالرؤية. وقال العلماء ـ رحمهم الله ـ: علّة عدم الرؤية في الدنيا أن العين الفانية لا ترى الباقي. والصوفية يقولون: الفاني تّخلق له عين باقية [أي

أخرويّة]، ويعبّرون عن ذلك بعين القلب.

على أن حضرة المجدّد ﷺ قال في المكاتيب : إن مرئيّهم إنما هو إيقان مصوَّر بصورة الموقَن به في عالم المثال ، وهو من أغلاط الصوفية. وإلا فالرؤية لا تقع في الدنيا. وقال: إن عين اليقين وحق اليقين كلاهما مراتب لعلم اليقين ، وإن قال المشايخ: إن شهود الآيات والتجلّيات الآفاقيّة علم اليقين والأنفسيّة عين اليقين ، وهو مفنٍ لوجود السالك وموجبٌ للحيرة ، بخلاف الأول. وحق اليقين أن يجتمع العلم بالحيرة المذكورة ، فلا يزاحم عينُه علمَه ، ولا علمُه عينَه. والأمر عندنا أن هذه الثلاثة كلها داخلة في السير إلى الله، وأنها كلها علم اليقين. لا أن ما في الأنفس هو السير في الله. لأن ما في الأنفس سير في الظلال والشَبَه والمثال. ورؤية المثال كيف تكون عين اليقين! بل هو في الآفاق. فما في الأنفس آيات المطلوب كالآفاق ، والمطلوب وراء الأنفس والآفاق. وعلامته الاطمئنان باليأس عن الوجدان. وهو ظهور الذات بلا حجاب علميّ وعينيّ.

وسمّاه المجدّد ﷺ الوصل العريانيّ ، وهو المراد. حيث قال: **امرى كه برين درويش ظاهر ساختند وراى تجليات وظهورات است ووراى انفس وآفاق وسلوك وجذبه ووراى فنا وبقا ووراى صورة ومعنى. واين ورائيت در جانب قرب است لا البعد.**

فالمطلوب هو الوصل العريانيّ المعبّر عنه بالتجلّي الذاتيّ الإطلاقيّ الورائيّ اللّا كيفيّ ، وهو المقصود من السير والسلوك. يعني الغرض خرق الحجاب. يعني غرض نفى علم است نه تحصيل علم، ومقصود خود گم كردن است نه الحياة

[محبوب] يافتن. وإلا فالعَنقاء لا يُصطاد. لأنه وراء الأنفس والآفاق. فالاكتفاء بالشهود اكتفاء بالعكس. لأنه مقيّد والمطلوب مطلق:

راز درون پرده زرندان مست پرس     كين حال نيست صوفي عالى مقام را

## الـــــــرابع والخمســــــــون

[٥٤]

جذْهن كِينَ لَدْوءِ ، تذْهن لَدْءِ سُپرين
جانسين لهين كِينَ كي ، تانسين هوتْ نہ هوءِ
﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ ، رَندن راهُ اِهو
كلمو تت كُفر تئو ، هوتُ جِتهِين هوءِ
نَفيَ ءِ اِثباتَ كان ، پرين پاكيزو
لالنَ سَندي لوءِ ، تِرُ تَناقُضُ ناه كو

هذا بيان لتجلّي الذات بلا حجاب ، المعبّر عنه بالوصل العريانيّ الإطلاقيّ البرقيّ اللّا كيفيّ المنزَّه عن الوجود والعدم. لأنهما متناقضان ، والله منزّه عن النقيض. فكل تعبير في ذلك المقام تقصير. وهذا معنى ما قالوا : «من عرف الله كَلّ لسانه». يعنى يعجز عن التعبير، ولو بلفظ الموجود ، فضلاً عن المعدوم أو الصفات الثبوتيّـة والسلبيّـة.

قال بعض العارفين : عرفتُ ربي بجمع الأضداد.

فالحاصل أن الذات غير محكوم عليه بحكمٍ ما ، إلا الموجوديّة التي لا تناقض العدم. فالسالك العالي الهمّة لا يغترّ بفناء ولا بقاء ، ولا نور ولا ظهور ، ولا حزن ولا سرور. بل وصفه اللّاوصف ، ومقامه اللّامقام ، ومقصوده اللّا

مقصود. يعنى لا يتقيّد بشيء معين علماً ولا حبّاً. وإلا فالخلوّ عن المتقابلات في الخارج محال. فهو كالحرف، لا يتقيّد بحركة ولا يخلو عن الإعرابيّـة.

فالكامل مطلق في حال التقيّد فيصحّ فيه الكلّ. وفي حال التنزّه [ فلا يكلّف بشيء]. يعني يتّصف بالأشياء بلا اتّصاف، ويفعلها بلا فعل. فيأكل بلا أكل، وينام بلا نوم، ويعلم بلا علم، ويغضب بلا غضب، ويشبع بلا شِبع، ويجوع بلا جوع، ويتكلّم بلا كلام، ويحبّ الأشياء بلا حبّ، ويحيا بلا حياة، ويموت بلا موت، ويصوم بلا صوم، ويصلّي بلا صلاة، ويعبد بلا عبادة، ويؤمن بلا إيمان، ولو كفر أو عصى لكان بلا كفر ومعصية ؛ يعنى هو كالزُّجاج المجاور للألوان، يُرى فيه الألوان وهو غير متلوّن، وأوصاف العوالم كلون الثوب.

فالأوصاف والأفعال الظاهرة في الكاملين، إنما هي بدنهم ونفسهم. والباطن يعنى الروح والقلب خاليان عنهما، كذات المرآة [خالية] عن الصورة المرئيّة في ظاهرها.

وقد يتخلّص النفس[135] أيضاً كالأنبياء وبعض الأولياء، فلا يكون الفعل والوصف إلّا في القالب. ويعبّر الصوفية عن هذا المقام بفناء الفناء وجمع الجمع وحق اليقين والبقاء والحيرة الكبرى والعلم البسيط والمعرفة والوصال. وهو منتهى مقامات العارفين. فالفناء أن لا تعلم شيئاً سِوى الذات. وفناء الفناء أن

---

[135] أي عن الأوصاف والأفعال

تخلص عن عدم العلم أيضاً ، كما خلصت عن العلم ؛ فتكون عالما وجاهلا في حال واحدة ، فقد جمعتَ الأمرين جميعاً ، فهو جمع الجمع.

ومادام السالك فانياً فهو ناقص لتقيّده[136]، والكمال في الإطلاق وفناء الفناء، لأنه بقاء البقاء. فالعارف لا يُعرف كالمعروف ، لعدم تـقـيّده بوصف أو اسم كالمعروف. فهو موجود بدليل آثار الوجود. غير معروف لعدم تقيُّده [أي المعروفِ] بما يميّزه عن الغير ، لجمعه الأضداد.

وقد عرفت من هذا[137] معنى قولهم : **من أراد العبادة بعد الوصول ، فقد أشرك بالله**[138]، وأن **الصوفـيَّ لا مذهب له**[139]، وأن **الكامل لا يتديّن بدين** ، وأن **العارف لا يضرّه ذنب**[140] ، **ولا يكلَّف بتكليف** ، وأنه **أزَليّ أبديّ** ، بخلاف سائر الناس، **ولا اسم له ولا رسم** [أي لا قيد له ولا وصف]، **وليس في الجنة ولا في النار**؛ فإن كل ذلك تقيّد ، والعارف مطلَق لاتّحاده بالمطلق.

قال المولويّ الروميّ في المثنويّ:

شيخ گـر شارب خمر اى مرغ خـاك  بحـر قلـزم را زمـرداري چـه بـاك

كفر ايمان نيست آنجاي كه اوست  زانكه اين دورنگ وآن خود مغزاوست

---

136 أي لتقيّده بعدم العلم

137 أي من معنى مرتبة الفناء في الفناء وعلاماته

138 لأن صاحب الفناء لا علم له ولا عدم العلم، فلا إرادة له ولا عدم الإرادة

139 إذ لا علم له ولا عدم العلم

140 إذ الذنب على العالم

وفي «سُبحة الأبرار» للجامي ـ عليه الرحمة ـ :

صوفى آنست كه از خود رسته است ازنكو جسته است وازبد رسته است

جلوه گـر كشت بر او وحدت ذات نكشـد رنج تقـابل ز صفـات

پيش او لطف همان قهر همان نوش داروش همان و زهر همان

قال المجدّد ﷺ : هو حال نادر ، إلا أن بعض الفقراء يبلغون ظِلّه[141] فيزعمونه أصلاً. ولذا قال سائر المشايخ : لا سير فوق اليقين الأوّل ، الذي هو العلم بالتجلّي ، ويسمَّى بالحقيقة المحمدية. وهو ـ رحمه الله تعالى ـ قد سار فوقه ، وأثبت تعيّناتٍ أُخر ، كتعيّن الوجود وتعيّن الحبّ. وقد أشار ـ رحمه الله ـ إلى تفاوت درجات هذا المقام ، وأن النهاية زوال الحيرة التي هي نهاية سائر المشايخ وحصول الاطمئنان بالورائيّة وعدم الإدراك. وتكون تلك المرتبة الإطلاقيّة كالمرئيّ. حيث قال في بداية هذا الحال الوصالي :

عجبي نيست كه سرگشته بود طالب دوست عجب آنست كه من واصل سرگردانم

وقال في وسطه :

چگويم با تو از مرغى نشانه كه با عنقا بود هم آشيانه

زعنقا هست نام پيش مردم ز مرغ من بود آن نام هم گم

وفي النهاية :

عَنقا شكار كس نشود دام باز چين كانجا هميشه باد بدست است دام را

[141] في الأصول : يبلغون إلى ظِلّه. ولا يستقيم لُغة

فما سمّـاه المشايخ حق اليقين، فهو عنده ظلّ حق اليقين. فالحقيقة المحمديّة عنده فوق ما زعموه حقيقة. وقال: الولاية الأصليّـة [المحمديّة] قد استترت بعد صدر التابعين إلى تمام الألف ، وكانت الولاية ظِلّيّـة ، ورضي المشايخ بالظلال والأمثال. وبعد الألف تجدّد الدين وظهر الأصل ، وعاد الدين كما بدأ.

وقال : النقطة الواحدة من الولاية الأصليّـة أفضل من جميع الكمالات الظلّيّة. وتسمَّى الولاية الظلِّية صغرى،والأصلية ولاية كبرى. فالأُولى للأولياء. والثانية للأنبياء. وبعدهما الولاية العليا ؛ وهي ولاية الملأ الأعلى. وبعد ذلك كمالات النبوّة ، وهي فوق الكلّ.

والفرق بين الأصليّة والظلّيّة بأن سير الشخص في ظلال اسمه بعد الخروج عن عالم الإمكان ظلّيّـة ، والسير [/ الشروع ] في اسمه أصليّـة.

وقال: الفناء والبقاء في الصغرى صورة ، وفي الكبرى حقيقة. وشرح الصدور وذهاب الأنانية [الإنـيّة] ، واطمئنان النفس، ونزول النفس إلى الصدر للخلافة ، والخلاص من الوهم والخيال مع ثبوتهما ، والخروج من الأنفس والآفاق في الكبرى حاصل قبل الموت في الدنيا. وفي الصغرى بعد الموت. ونهاية الصغرى بالتجلّي البرقيّ الذي هو ناشئ من مرتبة الوصل. فيخرج من الأنفس كما يخرج من الآفاق ساعة. وفي الكبرى هذا التجلّي دائم ، بل هذا أوّل

قدم. لأن صاحب الكبرى وراء الأنفس والآفاق. لأن ما في الأنفس ظلّه ، لا أصله ، وسبب لنفيه[142] ، خلافاً لسائر المشايخ.

وقال : إن تمام الفناء يكون قبل كمالات النبوة [143].والشروع في الفناء من شروع الصغرى. فقد علمت أن الفناء ذو درجاتٍ كثيرة ، وكمالها لمحمد ﷺ ؛ فإنه لم يتعلّق ولم يتقيّد بشيء ، حيث قال: « **لو كنتُ متّخذاً خليلاً غير ربّي لاتّـخذتُ أبا بكرٍ خليلاً**». ولا معنى للفناء إلّا قطع التعلّقات. ولا معنى لكمال الإنسان إلّا قطع التعلّق.

## الخامس والخمسون

**[٥٥]**

**هُوندِئا هوتْ پَري ، اوڏو نہ اَٿ هُوندَ کي**

**سَجِڻُ تَن سَري ، «لا» سين «لا» لاهين جي**

هذه خلاصة البيت السابق ، وأن الحق وراء الوجود والعدم. فهو موجود بذاته لا بالوجود. وذاته غير الوجود والعدم ، لأنهما متناقضان ، والله لا نقيض له. فهو أقرب في الوجود وأبعد من الوجدان. لأنه وراء الوراء، ثم وراء الوراء. يعني في جانب القرب. ولكن هذه الورائيّة لعظمته المنافية للإدراك لا للحُجُب. فإن الحُـجُب قد ترتفع بالكلّيّـة ، بأن يتحقّق بها العارف [أي يتّحد بالذات] لا أنه يخرقها. وفي التفسير الحسينيّ :

---

[142] وفي نسخة : سبب لنفي الظلّ

[143] أي في ولاية الأنبياء

تماشا مي كن اسماء وصفاتش        كه آگه نيست كس از كُنه ذاتش

## السـادس والخمسـون

[٥٦]

كي آسائو اِحسانَ جا ، كَنين صِفاتي شوق
ذاتي تَنين ذوقُ ، جي خاصُ الخاصِ خَلقَ جا

المحبّة إما لوصول منفعة إليك ، وهو محبّة الإحسان. أو للفضيلة في المحبوب وإن لم يحسن إليك ، وهو محبّة الحسن والصفات. أو تكون بلا سبب معلوم ، وهي محبّة الذات. وهي وهبيّة ، والأُوليان كسبيّتان.

فمعنى قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ ﴾ يا عوامُّ ! فعلاً برؤية الإحسان ، ويا خواصُّ! صفةً برؤية شواهد القدرة والكمال ، ويا خاصَّ الخواصِّ! ذاتاً بالجذبات الناشئة من المحبّة القديمة ، ﴿فَاتَّبِعُونِي ﴾ لأعمالي أو أخلاقي أو حالي ، ببذل الوجود على حسب المحبّات ﴿ يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ بالإحسان وتجلّيات الصفات والجذبات الحبية، فيجذبكم عنكم إليه ﴿ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ [ آل عمران : ٣١] بأن يمحوكم عنكم ويثبّتكم به[144] ، فيكون المحبّ والمحبوب والمحبّة واحداً. إذ الحقيقة ترفع التعدّد. ومن عَرِيَ عن هذه المحبّات الثلاث ، فهو كافر.

## السـابع والخمسـون

[٥٧]

سَسئي پُنهونءِ سانُ ، لَنگهُ تہ لوذِئا أيهين

144 أي يجعلكم ثابتاً ومتمكّناً بالذات

صاحبُ تَنين ساڻُ ، جَنين پاڻُ وِجائيو

يعني كُن مع الفاني عن نفسه الباقي بالله. لأنك إذا قرَنت قوله تعالى : ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾ [آل عمران:١٠٣] بقـوله تعالى : ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِٱللَّهِ ﴾ [الحج : ٧٨] علمتَ أن الحبل هو الموصل إلى الله.

## الثـــــامن والخمســـــون

[٥٨]

كَنين كاڻ قُرآنُ ، كَنين مَتي آئيو

سَوارو سُجاڻُ ، تہ تون هِن کِ هُن ۾

اعلم أن القرآن أُنزل هُـدىً للناس. لأنه يُعرّفهم العالم الصغير الذي هو النفس ، إما بلا واسطة أو بواسطة تعريف العالم الكبير الذي هو تفصيله. إذ لا هداية إلا بمعرفة الله وصفاته وأفعاله وأحكامه. ولا تعرف تلك الأربعة إلا بمعرفة النفس ذاتاً وصفةً وفعلاً وحكماً. كما ورد : **من عرف نفسه فقد عرف ربَّه.**

فمن عرف عالمه الصغير [أي النفس] فقد اهتدى ، والقرآن له ، لانتفاعه به. ومن لم يعرف عالمه، فقد ضلّ عن المقصود الذي هو معرفة العالم الصغير. لكونه مِرآة الله، وإن عرف العالم الكبير. لأنه وسيلة لا مقصود ، فكان القرآن عليه. لأنه لم يعرف مع المعرِّف[145].

وإن كنت في ريب مما ذكرنا، فتأمّل الآيات لتجد فيها أن القرآن منبّه ومذكّر لما فيك من العجائب والهداية. فمن تذكّر فهو الفائز بمقصود القرآن. ومن لم

[145] أي لم يعرف مطابقاً للمعرّف ، وهو القرآن المعـرّف المنبّـه

يتذكّر فهو صاحب الخسران. وتجد أن لا مقصود من خلق الإنسان، إلّا المعرفة والتوحيد. قال الله تعالى:﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ [القمر:١٧]. فهذا صريح في أن من تذكّر العلوم والمعارف الأنفسيّة حتى عرف الله، فقد حصّل غرض القرآ ن وأطاعه وتبعه وتمسّك به، فلا يضلّ ولا يشقى ولا خوف عليه ولا حزن. كما وعد القرآن الكريم بذلك. وقال الله تعالى:﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] قال ابن عباس، الذي هو رئيس المفسرين، معناه: ليعرفون. وعنه: أن كلَّ عبادة في القرآن فهو التوحيد. فالدين القيّم والصراط المستقيم هو التوحيد، أي توحيد القلب. وإلا فالمعبود واحد بلا توحيد. وفي الحديث: «كفى بالتوحيد عبادةً وبالجنّة ثواباً».

**فإن قلت**: إن العلماء قد فسّروا القرآن بما لا يُعرف منه إلا الأفعال أو الصفات أو الأحكام. ولا يتعرّضون لما يُعرف به النفس ذاتاً وحالاً وحكماً. فإن المقصود [أي من تفسير القرآن] على ما ذكرتَ، هو معرفة النفس. فهو موضوع القرآن. فلا يبحث فيه إلا عن أحوالها وأحوال أنواعها وأفعالها وأفعال أنواعها وأوصافها وأوصاف أنواعها، وأحكام الكلّ عاجلاً وآجلاً. كما قال الإمام الأعظم: «**الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها**»؛ فبيّن لي اصطلاح المحقّقين في القرآن، لأفهم مقصود القرآن، إن شاء الله تعالى!

**قلت**: لا سبيل إلى ذلك إلا الفناء. فإن معنى القرآن فيك. فحينئذ [أي حين الفناء] تنزِّل كلَّ لفظ على معناه فيك. فإن كل شيء في العالم الكبير، فله

نظير فيك. وإن لم تر معناه فيك ، فهو تقليد [في] الأصول ، وهو قبيح. فافهم!

فنشير إلى بعض النُّقاط لتكون أنموذجاً لهذا العلم[146].

**الكافر** هو الساتر لعين قلبه بالغواشي النفسيّة ، فلا يرى الروح محيطاً بكلّ ذرّة. وهو المراد **بالأعمى والأصمّ والأبكم** في القرآن.

**والعذاب الأليم** موت القلب وفقد المعرفة.

**والبيت الأول** الموضوع للناس القلبُ. **ومقام ابراهيم** الخُلّة. **ودخوله** ببذل غير الله في الله. **فمن دخله كان آمناً** من عذاب الحجاب.

**والحجّ الأكبر** الوصول إلى الله. **والأصغر** الوصول إلى القلب.

**والإسلام** ترك الوجود المجازيِّ.

**والمفلح** من زالت حُجُبه.

**والذنوب** وجود الأغيار. **والمغفرة** سترها بالوجود الباقي.

**والأرض** النفس. **والسماء** القلب.

**والشهيد** من مات نفسه.

**وأولو الألباب** من فني فبقي بالوجود الحق.

**والطيِّب** المجذوب ، **والخبيث** المردود. أو **الطيِّب** من يصلح للولاية والنبوّة لكونه مخلوقاً بلا حجاب.

---

[146] ما ذكره المؤلّف من تفسيرٍ لألفاظ ومصطلحات قرآنيـة ، هو تفسير إشاريّ صوفيّ لا يتفق مع ما عليه جمهور العلماء و المفسّرين ، فينبغي التثبّت والحذر والتنبّه له. والله أعلم

**والسجود** ترك أوصاف الوجود، والقرب المترتّب عليه البقاء بأوصاف المشهود.

**والمهاجَرة** ترك عالم الطبيعة والديار الخَلقية إلى عالم الحقيقة.

**والليل** البشريّة وصفاتها. **والنهار** الروحانيّة وأنوارها.

**والجنّة** الوصول. **والنار وجهنّم** هي النفس.

**والقربة**[147] يعنى اللُّحوق بعالم الملكوت، أي رياض الأرواح.

**والسَّكران المنهيّ عن الصلاة** الغافل عن أسرارها لعدم خروجه عن طبيعته النفسيّة. **والجُنُب** مستحق الجَنب، أي البُعد. **وعابر السبيل المستثنى**[148] الغافل لها [أي السبيل] يقدّم ظاهر الشرع.

**وأهل الكتاب** المقلّدون من **أهل** كل كتاب، وهم الذين لم يُرزَقوا أسراره، ولذا لا يصبرون مع الأولياء؛ لأن أوضاعهم قلّما تناسب فهمهم.

**والشرك الذي لا يُغفر** ثلاثـ[ـة أنواع]:

**جليّ** للعوامّ بعبادة الأصنام، ويزول بالتوحيد وهو إظهار العبودية وإثبات الربوبية. **وخفيّ** للخواص بأوصاف، بأن يلتفت بالعبادة إلى ما سوى المعبود

---

[147] أي في قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [الواقعة: ١١]

[148] أي في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ ﴾ [النساء: ٤٣]

ويزول بالوحدانية، وهو إقرار الواحد للواحد بالواحد[149]. **وأخفى** للأخصّ برؤية الأغيار والأنانيّة [الإنيّـة]. ويزول بالوحدة ، وهي فناء الناسوت في اللاهوت، ليبقى بالهويـّة دون الأنانيّة [الإنيّـة].

**والناس**[150] أرباب الحقيقة. **والمحسود**[151] عندهم من فضّله الله بالعلوم اللّـدُنّـيّة بلا تعلّم.

**والملك العظيم** الذي آتاه الله آل أبرهيم هو المعرفة الإلهيّة. لأن العظيم على الإطلاق هو الله. **والذي أنزله الله** على عباده هو علم باطن القرآن **المصدّق** لما مع أهل الكتاب من ظاهره[152]. وأهل الباطن يصدّقون الظاهر ، وأهل الظاهر يكذّبون الباطن ، إلّا قليلاً مما يوافق عقلهم.

**والظلّ الظليل** الذي يدخله أهل الجنة: ظلّ الوجود الحقيقيّ.

**وإقامة الصلاة** دوام الحضور بسبب طُمأنينة النفس ، لقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [النساء : ١٠٣] . وأصرح منه: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴾ [المعارج : ٢٣]. **والصلاة** التي تنهى عن الفحشاء صحبة الشيخ الواضع ، فانه مع الله؛ فمن صحبه فقد صحب الله.

---

[149] أي إقرار كل أحد لله الواحد بأنه الواحد المستحقّ للعبادة

[150] أي في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴾ [ الناس:١]

[151] أي في قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [ الفلق: ٥]. **عندهم**: أي أرباب الحقيقة

[152] **أهل الكتاب** : يريد به علماء أهل الظاهر، **من ظاهره** : يعني ظاهر القرآن

**والإيمان** المأمور به للذين آمنوا هو العِيانيّ للخواصّ والغيبيّ للأخصّ. والبيان أن إيمان القلب مع كفر النفس غيبيّ، وإيمان النفس عِيانيّ. يعني يرى النفس نور التجلّي فينقاد ويؤمن كما آمن موسى ـ عليه السلام ـ. وفناء النفس غيبيّ. وحينئذ[153] صار كل الوجود مؤمناً ذاته بذاته وصفته بصفته.

**والذكر القليل**[154] ما يكون بالقالب، لأنه من الدنيا ومتاع الدنيا قليل. والقلب[155] من الآخرة، والآخرة خير وأبقى. **وإنزال القرآن على محمد** ـ ﷺ ـ بأن تجلّـي له بالصفة العالمية، فعلم بعلمه ما كان وما سيكون.

**والتثليث النصرانيُّ** القول بالنفس والروح والإله. **والتوحيد** رؤية الوحدة.

**والكلب المعلَّم** في قوله: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة:٤] هو النفس المطمئنّة، فيَحلّ ما صاده من العلوم اللّدُنيّة. **والطيِّبات** ما يوصل إلى الله. **والخبيثات** ما يمنع عن ذلك.

**والقرض الحسن** إعطاء الوجود المجازي. **والمضاعفة** عليه إعطاء الوجود الحقيقيّ الأزليّ الأبديّ، وهو الآخراج من الظلمات إلى النور. فالأوّل ظلمة والثاني نور. **والنور** هو الله، الذي [هو] نور السّماوات والأرض.

---

[153] أي حين أسلم النفس

[154] أي في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]

[155] أي الذكر الكثير المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ هو ما يكون بالقلب، لأن القلب من الآخرة.

**والربّانيون** المأمورون بنهي الخلق عن المنكر: هم المشايخ الواصلون المربُّـون. ولو لم يؤمَروا لمَـا اشتغلوا بالدعوة لاستغراقهم في المشاهدة. **والأحبار** العلماء المتّقون.

**والمنزَّل** على الرسول المأمور بتبليغه يشمل الوحي والإلهام والمشاهدات والحقائق والأسرار. وإلا لما كان الرسول موصلاً. لكن بلّغ إلى كل أحد بحسب استعداده، بعبارة أو إشارة أو تأديب أو تهذيب أو تزكية وتجلية أو همّة أو جذبة وتوبة أو قوّة نبوية أو شفاعة.

**والعصمة النبويّة** الحفظ اللاهوتيّ عن أوصاف النّاسوت.

**والأرض** التي يرثها الصالحون: صفات النفس إذا مات يرثها القلب فيستعملها في العُلويّات ، كما استعملها النفس في السُّفليّات ، ثم يرث الكلَّ الواحدُ الباقي [﴿ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ ﴾ مريم : ٤٠].

**والعالم بما في السموات والأرض** إشارة إلى واصل القلب الذي هو بيت الله فيشاهد أنوار الله ثمّة.وبها يشاهد مَن في السماوات والأرض.لأنه ينظر بنور الله.

**والأبواب المفتوحة** للبلاء في صورة النَّعماء[156]: النعيم الظاهرة لأهل الدنيا والكرامات والكشوف والاطّلاع على الخواطر والمشاهد الروحانيّـة لأهل الباطن في أثناء السير ، فتُسوِّل لهم أنفسهم أنهم بلغوا رتبةً استغنَوا [بها] عن الشيخ ، فوقعوا في الهلاك.

---

[156] في قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ ( الأنعام : ٤٤)

ودار السّلام هي مقام الوحدة للسلامة عن القطعية / القطيعة.

**والشجرة المنهيّـة** [157] الطبيعة. **والجنّة** المعرفة. وقال بعضهم : الشجرة هي المحبّة ، والنهي الاحتراز عن المحبّة. لأن المحبّة فيها نار أو نور. فمن يُرد نورها تحترق أنانيّته [إنّيّته] بنارها فيجد النور. فالشجرة غرس لازم في الحقيقة[158]. ولما تنسّم روائح الأنس[159] ، تذكّر النهي ، فسقاه إبليس ، بكأس القسم ، شراب ذكر الحبيب. ففي عداوة إبليس صداقة!

**وسَـمُّ الخياط** الفناء. و **الجمل** النفس؛ فإنه بالتزكية وإزالة الصفات وقطع ما سوى الله يصير أدقَّ من الشَّعر ألف مرة ، فيلج في **سَـمِّ الخياط** ، أي في الفناء، فيدخل جنّـة اللقاء والبقاء.

**والحجاب** الذي هو بين أصحاب الجنة وأصحاب النار ، وهم الطالبون والجالسون عن الطلب ، الأوصاف البشريّة والنفسانيّة ، والذي هو بين أهل الجنّة وبين أهل الله[160]، وهم العارفون ، الأخلاق الحميدة الروحانيّـة. **والأعراف** موطن أهل المعرفة. **والسِّـيماء** [161] التي يَعرف العارفون الناسَ بها : أثر نور القلب والظلمة.

---

157 في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾[الأعراف : ٢٠]

158 أي شجرة المحبة مغروس أصليّ في مرتبة الحقيقة

159 ولما تنسّم أي آدم ، روائح الأنس أي المحبّة

160 وفي نسخة : وبين النار أهل الله

161 في قوله تعالى : ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَٰهُمْ﴾ [الأعراف : ٤٦]

واستواء **الرحمن على العرش** كاستواء روحك على عرش القلب ، فإنه القابل لفيض الروح ، ثم يُفيض القلب على سائر الأعضاء. وإن أردت معرفة خلق الله العالمَ الكبير[162] فاعرف عن روحك خليفة الله في العالم الصغير. فجعله الله متصرّفا في النطفة. فبدنه الأرض ورأسه السماء ، وقلبه العرش ، وسِرُّه الكرسي. ثم استوى على العرش : القلب فكذا.

**خلق العالم في ستّة أيام** أي ستّة أنواع [وهي]: **الرُّوح المجرَّد** كالإنسان. **والملكوتيّات** كالجنّ والملك وملكوت السماء والأرض. **والعقول** مفردة ومركّبة. **والنفوس** [مثل] الكواكب والإنسان والحيوان والنبات والمعادن. **والأجرام** وهي البسائط العُلويّة. **والأجسام** وهي المفردة والمركّبة السُّفليّة يعني العناصر والمواليد. **ثم استوَى على العرش** : استوى على التصرّف في العالم ، كروحك في العالم الصغير.

**والمعروف** هو الله وما يوصل إليه، **والمنكَر** غيره.

ونحو **جعل المخالف قِـرَدةً**[163] بتبديل الصفات الملَكيّة بصفات القردة.

ودعوة الله **بأسمائه الحسنى** الاتّصاف بها ، بأن يصفّي القلب ويقطع التوجّه عمّا سوى الله. **وذكر الربّ في النفس** فناء فعل النفس وصفاته وذاته في المأمورات والصفات والذات. فمن ذكر ربه في نفسه، ذكره الله في نفسه، بإبقائه

---

[162] يعني العرش

[163] الصواب بالإفراد : قِرْداً

ببقائه[164]. فأوّل الذكر تبديل الأفعال[165]، والأوسط تبديل الصفات[166]، والنهاية فناء الذات في أنوار الحقيقة[167]. فيكون الذاكر والمذكور واحداً. كما قال أحد، الله إلا الله. وحينئذ يطمئنّ القلب ويذهب الوجَل، بذكر الله. لأنه حال البداية. لأنه أثر الشوق، وهو دليل الفقد.

**وإحدى الطائفتين** الموعودة للمؤمنين: الواردات[168] وقتل النفوس. والمؤمنون لا يحبّون بعده النفس. لأنهم يريدون الفناء ولا يريدون البقاء.

**والاستفتاح**[169] طلب فتح باب القلب بمفتاح الإخلاص، وترك طلب ما سِوى الله في طلب التجلّـي. والله متجلٍّ في ذاته أزلاً وأبداً.

**والتوبة**[170] ترك الهوى. **والصلاة** دوام التوجّه إلى الله. **والزكاة** تزكية النفس عن أوصافها. **وتخلية السبيل** المترتّب على الثلاثة: تركُ المجاهدة.

**ونكثُ الأيمان** عود النفس إلى طبعه الأمّارة، بعد الاطمئنان بذكر الرحمن وانفتاح رَوزنة القلب إلى عالم الغيب والاجتنان[171].

---

[164] أي بتبديل أفعاله بأفعال الله

[165] أي في القلب

[166] أي في الروح

[167] أي فناء ذات الذكر في أنوار الذات

[168] أي القلبيّة

[169] في قوله تعالى: ﴿ وَٱسۡتَفۡتَحُواْ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴾ [إبراهيم: ١٥]

[170] في قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡ ﴾ [التوبة: ٥]

[171] أي الستر والغيب، مأخوذ من تسمية الجنّ جنّاً، لاجتنانه عن الأبصار

**والهمّ بإخراج الرسول** سدّ النفس روزنة القلب بصفاتها [أي البشريّة] ليخرج الرسول الوارد الغيبيّ ويُنبذ من القلب.

**والكثرة الخبيثة**[172] الطاعات والأعمال. **والإعجاب بها** حُسبان قتل النفس بها.

**والتولّي** [173] الرجوع إلى أسفل الطبيعة.

**والسكينة** واردٌ على الأرواح والقلوب فتسكن بها إلى ربّها. **والرسول** الروح[174].

**والمؤ من** القلب. **والكافر** النفس.

**واتخاذ الأحبار والرهبان أربابا**: اتخاذ النفس القلب والقلب الروح ربّاً عند انعكاس نور مرآتهما على صاحبهما.

**والصدقات** المعارف. **والفقراء** الفانون الباقون. **والمساكين** الذين لهم بقيّة الأوصاف[175]. **والعاملين عليها** أرباب الأعمال. **والمؤلّفة قلوبهم** الذاكرون إلى[176] الله، وعلى هذا القياس ما بعده[177].

**والسفينة** القلبُ في **بحر** الطلب، وقد خرقها **خَضِر** المحبّة.

---

172 في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ﴾ [المائدة: ١٠٠]

173 في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم مِّن فَضْلِهِۦ بَخِلُوا۟ بِهِۦ وَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴾ [التوبة: ٧٦]

174 في قوله تعالى: ﴿ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الفتح: ٢٦]

175 بقرينة ما ورد: أن الفقير من لا شيء له، والمسكين من له أدنى شيء

176 كذا في الأصول

177 أي الغارمين مثلاً، وهم المأخوذون بـرِقّ الذنوب

**والعذاب الأليم** مردودية الولاية[178] ، فإنه لا يُغنيه وليّ ولو أراده. فمرتدّ الطريقة أعظم ذنباً من مرتدّ الشريعة.

**والمهاجَرة** ترك الصفات البشريّـة [والفِرار] إلى الروح ، ومنه إلى القدّوس السبّوح.

**والمنافقون حول المدينة**[179] صفات النفس الشهويّة حول مدينة القلب ، فإنها تكون مغلوبة ولا تتبدّل. وأما الكافرون منها[180] ، فالبهيميّة من الأكليّة والشربيّة فإنها لا تتبدّل أصلاً. والمسلمون السَّبُعيّة والشيطانيّة ، فإنهما تتبدّلان ظاهراً وباطناً عند انشراح الصدر بنور القلب. فلا يغضب ولا يكذب ولا يتكبّر.

**وأهل المسجد الضِّرار**: أهل الطبيعة المتّخذون مَـزبلة النفس محلّة الذكر، ضِراراً لأهل الحقيقة **الذاكرين** في مسجد القلب المؤسَّس على تقوى العبودية والإقرار بالوحدانيّـة.

**والتائب** الراجع إلى الله بالكل. **والعابد** المتقرّب إليه بالغرض. **والحامد** الماشي على توفيقه. **والسَّائح** السائر إليه. **والراكع** المنحني عن قيام وجوده للقيام

---

178 أي من ارتدّ عن الولاية ، لقوله عزّ وجلّ : ﴿ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴾ [الكهف : ١٧]

179 في قوله تعالى : ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۙ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ ﴾ [التوبة: ١٠١]

180 أي الصفات الشهويّـة الكافرة ، والمسلمون أي الصفات النفسيّة المسلمة

بمُوجِده. **والساجد** الواقع في الوحدة بلا هو. **والآمر بالمعروف** هو المأمور بالدعوة القائم بالله. **والمعروف** هو الله. **والمنكَر** ما يقطع الوصول إلى الله.

**والأعمال الصالحات** الفناء والبقاء. **فالفناء الصغير** بدل الصفات ، **والكبير** بدل الذات[181].

**والفقه في الدين**: تعلّم السير إلى الله من الواصلين ؛ فمن القالب إلى القلب، ومنه إلى الروح ، ومنه إلى التخلُّق بأخلاق الله بفناء أوصافه ، وهو السير إلى الله، ومنه إلى ذات الاسم ، بفناء ذاته لتجلّي صفات الله ، وهو السير بالله ، ومن الأنائيّة [الإنـيّة] إلى الهويّة ، ومن هويّته إلى اللّاهويّة أبداً ، وهو السير في الله.

**ودار السلام** هو العدم صورة وظاهراً ، و علم الله وصفته باطناً. ومعنى السلامة سلامة المعدوم فيها عن الحجاب. **والعدم** : دار السلام لسلامة المعدوم فيها من آفة الشرك مع الله في الوجود. وهي دار الوحدانيّة أيضاً. **السلام** هو الله، والعلم صفته [182]. فالله يدعو عباده أزلاً من العدم إلى الوجود ، ومن العلم ـ وهو الصفة ـ إلى الفعل ، وهو الخلق بالنفخة.ويدعوهم أبداً [183] من الوجود إلى العدم ، ومن الفعل إلى العلم بالجذبة. والعلم محيط بالوجود. فالمجذوب إلى

---

[181] **بدل الصفات** : أي تبدُّل الأخلاق البشريّة. **بدل الذات** : أي تبدُّل الوجود المقيَّد بالمطلق

[182] المحيطة بالوجود

[183] أي للأبد، وهو بعد الوجود

العلم محيط به [184]. وهذا مقام السير في الله بالله ، الذي لا يكون إلا لمن فنيت أنانيّته [إنّـيّته] في هويّته ، فإنه الواصل إلى العلم الأزليّ المحيط [185].

وعمل **المفسدين** هو ما يبطل القلب من قبول الفيض.

**والحشر عامّ** [وهو] خروج الأجساد عن القبور. **وخاصّ** [وهو] خروج الأرواح الأخرويّة من قبور الأجسام الدنيويّة بالسلوك في حال الحياة إلى عالم الروحانيّة ، لتقدّم الموت بالإرادة عن الصفات النفسانيّـة. **والأخصّ** [وهو] الخروج من الروحانيّة إلى الألوهيّـة.

**والحكمة** هي الحقائق والمعاني والأسرار.

**والعبادة** الطلب ، فمن طلب شيئاً فقد عبده. فليعرف المعبود.

**والأجل المسمّى** انقضاء مقامات السلوك وابتداء الوصول.

**واليوم الكبير** يوم الانقضاء عن ذكر الله.

**والسُّوَر العشر القرآنية**[186] : المعاني و الحكم والأسرار والأنوار والدقائق والحقائق والبلاغة والهداية والإعجاز والإرشاد.

---

[184] أي بالوجود

[185] بكل شيء

[186] في قوله تعالى : ﴿ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ ﴾ [ هود :١٣]

**والكون على بيِّنة ربانيّة** [187] : هو الكون على كشف صفة من صفات الرب. **والشاهد** الذي يتلوه هو شاهد الحق[188]، فان الكشف قد يكون بلا شهود أيضاً. **والبيِّـنة** المقابِـلة لها بيّـنة العقل والنقل، لاحتمال الخطأ والسهو.

**والطوفان** الفِتن. **والتنّور** الشهوة.[189] **والفُلك** الشريعة. **والأعين الإلهيّة** فهم أسرارها. **والزوجين** الصفات من صفات النفس. **والأهل** صفات الروح. **ومن** آمن: القلب والسرّ والعقل. **والابن المغرَق** هو النفس، وجبلّة العقل. **وغَيض الماء** زوال سَورة الفتن بنور الشريعة. **والجُوديّ** مقام التمكين. فإن **أيّام الطُّوفان** مقامات التلوين. **والخسران** موت القلب. لأن من مات قلبه فقد خسر أبداً، لاحتباسه في عالم الطبيعة. **والحياة** حياة القلب بشراب المحبّة. لأنه لا يفنَى قطّ.

**والملكوت** باطن الكون، أو المراد به الآخرة. والآخرة حيوان. فباطن الكون حيوان في كل ذرّة؛ فيسبّح لله ما في السماوات والأرض بلسانه الملكوتيّ.

**الملك**[190] ظاهره هو الدنيا.

**والبحران**[191] الجسمانيّـة والروحانيّـة.

---

[187] في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ ﴾ [ هود :١٧]

[188] في هامش نسخة: يتلوه، أي القرآن. شاهد الحق: وهو جبريل

[189] في قوله تعالى: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [هود: ٣٧] إلى قوله عزّ وجل: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ ﴾ [هود: ٤٤]

[190] في قوله عزّ وجلّ: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ ﴾ [الملك: ١]

[191] في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ ﴾ [فاطر: ١٢]

**ويونس** الملتقَم الروح. **والحوت** صورة القالب. **ونجاته** التسبيح.

**والشرك** بالله طلب غير الله.

**والغيب**[192] نوعان : أحدهما : ما غاب عنك في أرض الصورة أو سمائها ، ولك إمكان العلم به ، بالإخبار عمّا في الأرض بعلم النجوم ، وبالهيئة عمّا في السماء. وثانيهما : ما غاب عنك في : أرض المعنى وهو النفس ، من الأخلاق ، ولك الوقوف عليه بالمجاهدة. وسماء المعنى ، وهو القلب ، من العلوم ، ولك الوقوف عليه بالسلوك في مقاماته أو في غيب الغيب. وهذا لا يُعلم إلا بإرادة الحق.

**ودابّة الأرض** هي النفس الناطقة إذا خرجت بالتجلّي.

**والنّـفـخ في الصُّور**[193] نفخة المحبّة في صور القلب. **وانفزع** منها النفس والروح. **والمستثنى** هو الخفيّ. وهذه هي القيامة العشقيّة.

**والأمانة** التي حملها الإنسان قبول الفيض بلا واسطة ، وذلك بالفناء. وذلك لأن الروح الإنسانيّ لا واسطة بينه وبين الله ، لوجوده من وجود الله. ولذا كان خليفة الله في الوجود[194]. وكذا صفاته خليفة صفات الحق ، فيكون

---

[192] في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [النمل : ٦٥]

[193] في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [النمل : ٨٧]

[194] أي في عالم الوجود الظلّي

الروح مُنفَيِضاً[195] من الله فائزاً على عرش الله ، وهو القلب. فالقلب خليفة الروح في الإفاضة على خادمه النفس. والنفس خليفة القلب في إفاضته على القالب. وهو خليفة النفس في الإفاضة على الدنيا ، وهي أرض الله. فان العالَم كالشخص ، والإنسان [الكامل] قلبه. قال في المثنويّ :

قلب چون عقل است وخلق اعضاى تن بستـه‌ء عقل است تدبير بدن

## التـــــاسع والخمســــون

[٥٩]

كي جِيئري جنّتَ مِ ، كي مُئي مَسَ مِڙنِ
مِثلُ كِينَ كَرنِ ، پَسِئو جَلوو پِريان

وذلك أن من رُزق الوصال لفنائه عن عالم الارتحال وبقائه بالله ذي الجلال والجمال ، وهو خارج من الحزن والخوف والرجاء لدخوله جنّة الوصال ، فقد صار الوعد في حقه نقداً. فما بقي وعد ولا وعيد ، بل عيد في عيد : ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [يونس:٦٢]. وهذا المقام يُسمَّى المشاهدة فهو تجلّي الذات. والمكاشفة تجلّي الصفات. والمحاضرة تجلّي الأفعال. ويعبَّر عن الثلاثة بعلـم اليقين وعينـه وحقّـه. والثلاثة داخلة في الإيمان الذوقـيّ. ودونه

[195] كذا في نسخة ، وفي هامشها: اي قبول كننده فيض. وفي النسخ الأخرى: مفيضاً. والصواب نوعاً ما : منفاضاً. ولكن كِلتي الكلمتين لا تفيد المعنى المراد بوضوح

الاستدلاليّ، ودونه التقليديّ. فمراتب الإيمان خمسة. وتجلّي الذات متأخّر عن تجلّي الصفات في حق السالك المجذوب[196]. وأما المجذوب السالك[197] فبالعكس.

## الســتّــــون

[٦٠]

**عجبَ جهڙي آه ، حقيقتَ حبيبَ جي**
**نہ کِينَ چٺبو سو ڏٺي ، نہ کِينَ مخلوقا**
**شَفق جي ساجاءِ ، جامعُ ليلَ نهارَ کي**

يعني الحقيقة المحمّديّـة ـ التي هي[198] تعيّنه الوجوبيّ الجامع لجميع التعيّنات على سبيل الإجمال، ويسمّى التعيّن الأول والتجلّي الذاتيّ [تجلّي الذات] عند الشيخ ابن عربي ـ غيرُ مظهر الوحدة الذاتيّـة والكثرة الأسمائية النِّسبيّـة. فهي حقيقة برزخيّـة جامعة واجبة من وجه. فيكون كالشفق، فإنه ليس بليل ولا نهار، بل له شَـبه من الطرفين. والليل نظير الوحدة الذاتيّة[199]، لخفاء الأشياء واستهلاكها فيه. والنهار نظير الكثرة الأسمائيّـة لظهور الأشياء فيه. وكل ما سِوى هذه الحقيقة [يعني مرتبة الواحدية] فهو تفصيل لها [أي للوحدة]. ولذا ورد: «لـولاك لمـا خلقتُ الأفـلاك»[200].

---

[196] لأنه بعد تمام سلوكه يجذب بالجذبة الذاتية، فتجلّي الذات متأخّر عن القلبيّ الصفاتيّ السلوكيّ

[197] وهو من اجتذب بالجذبة الذاتية وتمّ سلوكه في ضمن الجذبة إجمالاً..

[198] في الأصول: الذي هو. والله أعلم

[199] يعني الأحديّة التي في مقام الوحدة

[200] لا يصحّ كحديث

والسير فوق هذه الحقيقة ممتنع عند المشايخ. إلّا أن حضرة المجدّد قد سار فوقه، وأثبت أن تجلِّي الذات وراء هذه الحقيقة. وقد مرّ الكلام عليه.

## الحـــــادي والستّـــــون

[٦١]

پريان جي پچارَ ۾ ، اچي جَن آرامُ
دُنيا تَن كي دامُ ، پُجن موسِمَ مَوتَ جي

هذا بيان لمن صارت نفسه مطمئنّة بذكر الله. أي متخلّصة عن التنزّل. لخلاصه عن سجن الطبيعة الموجب للأمن عن الرجوع إلى الطبع. فإن من صار كذلك ، فهو أبداً في الترقِّي. لوصوله إلى مقام التمكين ، وتجاوزه عن حال التلوين ، الذي هو حال اللوّامة. فلا يأنس بشيء في الدنيا ، بل يكون الدنيا سجناً له عن مشاهدة الحقيقة ، كفّاً [ أي مانعاً] عنها. ولا مقصد له إلا المشاهدة. لخلاصه عن المرض الإنسانيّ المانع عن المقصود ؛ وهو التقيّد بالطبيعة ، فيحبّ الموت الموصِل إلى المقصود.

وبهذا علمت أن **النفس المطمئنّة** من توجّه إلى الله دائماً. و**اللوّامة** من يتوجّه إلى الله تارةً وإلى الطبيعة أخرى. و**الأمّارة** من دام توجّهه إلى الطبع. وحسن الخاتمة للإنسان وسوءها ، إنما هو بحسب الموت على التوجّه إلى الله أو الطبيعة. فالأوّل فائز بلا شك ، والثاني راجٍ وخائف ، والثالث خاسر. وطمع حسن الخاتمة له ، كظهور ثوب بفضل الله عند نزول الشتاء بلا كسب !

وقد فهمت من هذا ، أن الجنّة هو التوجّه إلى الله ، والنار الغفلة. ولذا ورد:

«من أحبّ أن يرتع في رياض الجنة، فليجلس في مجالس الذكر». فعليك بالذكر، ثم الذكر! فإنه الكيمياء لجوهر الإنسان. قال الله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] وبه يصير العبد مذكورَ ربِّه علّامِ الغيوب.

وفي الطريقة المحمّدية: الدرجة العليا من الكمال، أن يدوم التوجّه إلى الله، ويكون التلذّذ به مطلقاً، بأن يكون في العادات كالعبادات. ولذلك السرّ قلّ عبادة النبيّ ﷺ ظاهراً. بخلاف أكثر الأولياء؛ فإنهم فعلوا مجاهدات شديدة. لإطلاق التلذّذ له - ﷺ - دونهم.

وقد يحصل لبعض الأولياء نصيب من هذا المقام، فيصير ظاهره متعطّلاً. ولذا قال بعض المشايخ: من رآني في البداية، صار صدّيقاً، ومن رآني في النهاية، صار زنديقاً. يعني لأن اجتهاد[ه] الأوّل كان تابعاً [أي موافقاً] لاجتهادي، وإنكاره في الثاني بطريق الاجتهاد ومتمسّكاً بظاهر حالي.

قال في الإحياء: وذلك لأن النهاية تردّ الأعمال إلى الباطن إلا عن الرواتب، فيظنّ الناظر أنه بطالة وكَسَل وإهمال. وهيهات! بل هو مرابطة القلب في عين الشهود والحضور، ملازمةً للذكر الذي هو أفضل الأعمال على الدوام. ومن يقتدي به في البطالة أو صدور الهفوات، فهو كمن يُلقي في الكُوز نجاسة اقتداء بمن يلقيها في البحر. فإن المنتهيَ كالبحر والمبتدئ كالكوز. ولمثل هذا جُوِّز للنبيّ - ﷺ - ما لم يُجوَّز لغيره. حتى أُبيح له فوق الأربع من النساء، لقوّته على العدل، بخلاف غيره.

وبالجملة ، [فإنّ] وظائف الأقوياء تخالف وظائف الضعفاء. ألا ترى أن جديد الإسلام [201] يُمنع عن مخالطة الكفار بخلاف القديم[الإسلام].ويُمنع الضعيف عن الهجوم على صفّ الكفار في القتال بخلاف الشُّجاع. وكذا عن علم الكلام. فلا يجوز للضعيف الاقتداء بالأقوياء فيما يُنقل عنهم من التساهلات[202]. فما أفلح من قاس الملائكة بالحدّادين. ومثله في «عين العلم وشرحه» لملّا عليّ القاري.

فقد علمت من هذا ، أن النهاية للإنسان هو دوام الحضور مع الله. والاحتظاظ به غير مقيَّد بحال العبادة الظاهرة. وقد صرَّح في « العوارف» : أن الصِّدّيق هو المنتهي ، والصادق هو المبتدئ. وفي «عين العلم» : المقصود من المجاهدات هو الأُنس به تعالى ، وبه يُرجى خير الخاتمة.

قلت: والأنس هو الاطمئنان. لأنه: آرام گرفتن، كما في الصُّراح. وإنما قال: «يُرجَى»، لأن زواله بدون الفناء مَخوف. وأما من فنِي ، فلا يُردّ ، كما صرّحوا به. فالمقصود الكليّ والسعادة الأبديّة : هو اطمئنان النفس. فإن من اطمأنّ نفسه فقد سعد ، بشهادة النصوص القطعيّة. واطمئنان النفس لا يكون بدون الفناء.

---

[201] يقصد حديث العهد به

[202] أي في أعمال الأبرار

ثم اعلم ، قال[203] في «شرح أسرار الوحي» : الأصحّ أن النفس عند أهل السنة واحدة بالذات ، ثلاثة بالصفات : **أمّارة** ، وهي ما تأمر بالشرّ دائماً ولا تندم ، وهي للكفار والمنافقين. **ولـوّامة** ، وهي ما تَلُوم صاحبه في كل فعلٍ وقولٍ ووضعٍ أنه معصية أو غير خالص لوجه الله ، وهي للزُهّـاد والعُبّاد والأولياء والعلماء والصلحاء. **ومطمئنّـة** ، وهي ما اطمأنّت واستقرّت في الرغبة إلى الخير، فلا يرغب ولا يحبّ إلا ذلك. والحاصل أنها ما رسَخت فيها محبة الله تعالى والدار الآخرة ، وانقلع عنها محبة المعاصي والمباحات. فكان قصدها مقصوراً على الخير إلى يوم الموت ؛ لم يقصد شرّاً في وقتٍ بعد الاطمئنان. وهي للأنبياء وبعض الأولياء ، برحمة الله تعالى.

فنفس كل إنسان في الأصل أمّارة إلا مَن رحمه الله تعالى ، فتصير لوّامةً كأكثر الأولياء ، أو مطمئنّـةً كالأنبياء بالفطرة ، وبعض الأولياء بالمجاهدة أو الجذبة. وحينئذ ظاهره الإنسان وباطنه من الملائكة ، فيُعاين الملكوت[204] ، ويصاحب الملائكة. ولا يكون له لذّة وقرار في الدنيا ، بل جسده في الدنيا وقلبه معـلَّـق بالعرش. رزقنا الله ذلك !

وصاحب الأمّارة ظاهره الإنسان ، وباطنه شيطان. واللوّامة بينهما. فغاية الاطمئنان ، أن يضعف النفس بحيث لا يقدر على مخالفة أمر الله. وأمّا زوال

---

203 القائل هو الشيخ ابن عربي

204 يعني عالم الأرواح

البشريّة بالكلّيّة، فلا يكون واقعاً. كيف؟ و[قد] قال رسول الله ﷺ: «**إنما أنا بشر مثلكم**»![205] انتهى. ومنع الزوال ممنوع، كما قدّمناه.

وقال الشيخ عليّ المتّقي: والنبيّ والوليّ يفارقان بوجوه كثيرة. منها: أن النبيَّ معصوم والوليَّ محفوظ. والوليُّ محفوظ؛ يعني يمكن أن يصدر منه الزَّلّة والخطأ، ولكن لا يصرّ على ذلك، بل يرجع ويندَم. فهو أمر باطنيّ يُرجَى وجوده إلى آخر الرمق الذي يموت الإنسان بعده. كما قيل: الوليّ وليّ، وإن أتى حدّاً أو أقيم عليه. انتهى.

قلت: ومن الفروق: أن النبيّ يكاشف بحقائق الأشياء، ثم يشتغل بإصلاح الخلق، والوليّ لا يقع[206] له مع الثاني. ومنها: [أن] النبيّ يشاهد الملَك، والوليّ يُلهَم، كما في الإحياء.

وفي البيضاويّ: والتكميل للأنبياء. وفي حواشي المولوي عبدالحكيم: العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكّن منها.

وفي رسالة القُشيريّ: شرط الوليّ أن يكون محفوظاً، كما أن شرط النبيّ أن يكون معصوماً.

وفي شرح المشكاة لابن حجر: العصمة امتناع الذنب، والحفظ عدم وقوع الذنب مع إمكانه.

---

205 قال عزّ من قائل: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]

206 اي كشف الحقائق مع إصلاح الخلق

وقال عليّ القاري: النبيّ معصوم والوليّ محفوظ، وبينهما فرق دقيق [/ رقيق].

وفي المبدإ والمعاد للمجدّد رحمه الله: العارف لا يضرّه ذنبه الكبيرة لعدم الصدور، والصغيرة لعدم الإصرار. وهذا فيما بعد المعرفة. وأمّا الماضي فكله لا يضرّه، لكونه صار مغفور الغفّار، ولو من حقوق الخلق على ما أرجو. لأن الإسلام يجبّ ما قبله من حقوق الله، فكماله ينبغي أن يزيد على الأصل في الحكم. وليس المعنى أن العارف يسَعه ارتكاب المحرَّمات، كما زعم الملاحدة.

## الثـــــاني والستّـــــون

[٦٢]

وِهُ مَ وِساري ، پُجا كرِ مَ پنڈ جي
كَنِّي آهرِي صافُ كر تہ كمُ تِيي

قال الشيخ حميد الدين الناگوري: قيل يطلب الله، وقيل لا يطلب، ولا تناقض. بل مراد النافي طلب المشبِّهين، بأن يطلب في مكان أو زمان أو صورة أو شكل أو كيفية أو حال أو وهم. ومراد المثبِت الطلب اللائق به تعالى. فذلك هو التزكية والتصفية. فإذا صقلت نفسك، رأيت مقصودك بلا تعطيل ولا تشبيه. فالطلب إصلاح النفس بلا سفر، كما قيل: الطلب أن لا تكون، لا أن تثبت ما لا يكون.

قلت: فقد فهمت من هذا معنى ما ورد: **«تفكّروا في آلائه، ولا تفكّروا في ذاته»**. فإن المراد لا تفكّروا فكر المشبّهين. وإلّا فالنظر لمعرفة الله ذاتاً وصفةً

وفعلاً واجب بإجماع المسلمين. لأن الإيمان لا يصحّ بدون المعرفة. والتقليد[207] وإن صحّ به الإيمان عند الجمهور، إلا أنه لا يسقط الإثم بترك النظر. وطريق النظر عند المتكلّمين الاستدلال. وعند الصوفية الفناء والاضمحلال بعد إحكام الإيمان المجمل بحسب الظاهر. وهو المراد بقولهم : **لا مطمع في الوصول قبل إحكام الظاهر**. كما ذكره الچلبي في حواشي المواقف.

وقال الشيخ حميد الدين الناگوري أيضاً :

اگر پرسند كه كجاست تاروى بوى آريم ؟ بگو كجا است كه نيست ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله ﴾. اگر پرسند : كسى ديده است ؟ بگو ديده است آنكه ناديده است وحاشانى نى بلكه ديده است هركه ديده است. اگر پرسند : چگونه اين معنى فهم شود ؟ بگو : تا وهم برجا است اين معنى فهم نشود ، زيرا نكه وحدت مطلق است ، ووحدت از صورت منزه است واز نقش مقدس ، ووهم نقاش است وصورت نگيرد. ووحدت وكثرت ضدّان وهما لا يجتمعان. ولذا قال أبو حنيفة : مَن عَبد ما[208] يدخل في الوهم ، فهو كافر.

## الثــــــالث والستّــــــون

[٦٣]

كي مَرندِ هم مَرها ، كَنين قبر كَفارت
مَولي جي محبت ، جَن كَهُري سي سُكئا

---

[207] أي في معرفة الذات

[208] أي الله الـذي

يعني أنّ العذاب فرع حبّ الدنيا ، أي ما سوى الله ، فيقوَى ويضعُف بحسب ذلك. فمنهم من يخلص عن حبّ الغير بمجرّد الموت ، فلا يعذَّب في القبر. ومنهم من يخلص بأهوال القبر فيُبعث آمناً. ومنهم من يخلص بالحساب. ومنهم من يخلص بالنار. ومنهم من يُغفَر بشدائد الدنيا أو عَفو [ / غُفران ] الله. فعليك بحبّ الله وقطع الحبّ عما سواه !

وفي المكاتيب المجدّدية ﷺ : أن دخول النار مخصوص بالكفر الخالص، وهو في الكفّار الخالدين. أو[بالكفر] المخلوط بالإيمان ، وهو للعصاة من المؤمنين الذين خلطوا إيمانهم بنوع من الشرك ، كاستحلال قتل المؤمن ، والسَّجدة للصنم ونحوه.

قال الله تعالى : ﴿ **ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ** ﴾ [ الأنعام : ٨٢]. فإن الظلم هنا مفسَّر بالشرك في الحديث. وكل ذنب أُوعد عليه بالنار ، فهو محمول على ما فيه شائبة الكفر ، كالاستخفاف ونحوه. وإلّا فقد قال ﷺ : «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي**». وقال : «**أمّتي مرحومة لا عذاب عليها في الآخرة**»[209].

[209] قال العَجلوني (في كشف الخفاء ١/ ١٩٨) : * « **أمّتي مرحومة مغفور لها مُتاب عليها** » رواه الحاكم في الكُنى عن أنس وهو منكر ، كما قال المُناويّ. * «**أمّتي هذه أمّة مرحومة ليس عليها عذاب في الآخرة ، عذابها في الدنيا الفِتن والزَّلازل والقتل**» رواه أبوداود والطبرانيّ والحاكم والبيهقيّ عن أبي موسى. [واللفظ لأبي داود ، وقد صحّحه الألباني. ولم أتمكّن من مراجعة كتب شرح الحديث للوقوف على مدلول الحديث. (أبرو)]

فمن صدّق الرسول ﷺ بقلبه ، وكفَر بأمارات الكفر وفتوى العلماء فهو مخلوط الكفر ، وليس بكافر خالص ، فيخرج من النار : * لحديث المثقال الإيمانيّ * وللمكاشفة بحال شخص كان كذلك * وليصلّوا على جنازة مثل هذا الكافر. لأنّ ذاته مؤمنة ، وإنما كفر بصفاته. انتهى.

قلت : وقد فهم الغزالي من حديث المثقال أن صاحبه لا يدخل النار. لأن ظهور مثقال الإيمان لمـّا منع الخلود ؛ فظهوره قبل الدخول يمنع الدخول بطريق الأولى. انتهى. وفي هذين الكلامين الصادرين من الإمامين الجليلين ، رجاءٌ أيّ رجاء ! وذهب بعض الأكابر من الصوفية ، كالشيخ ابن عربي ، أن مطلق الكافر لا يخلُد في النار. وفي المكاتيب المجدّدية : أن غضبه على الكفر ذاتيّ وعلى المعاصي صفاتيّ.

## الرابع والستّون

[٦٤]

**ماهيت مِينهن نہ پوءِ ، قُلزمَ اندر قطري**
**مگر وَجي سُو جَڳُ ، چِڏي جالار ۾**

يعنى لا يعلم حال الوصول الذي هو عبارة عن فناء تعيّن العاشق وصيرورته مطلق بحر الوجود إلّا من صار كذلك. كما لا يعلم حال القطرة الفانية عن تعيّنها باتّصال البحر قطرات المطر المقيّدة بصورة إلا بلُحوقها بالبحر. ولذا قالوا : من لم يَذُق لم يَدرِ. فنفس التوحيد لا يحصل إلا بالحال. وأمّا علم التوحيد فليس عين التوحيد. لأن العلم غير المعلوم [/ الذات].

## الخـــــامس والستــــون

[٦٥]

جڈهن جِيَنْ تئو ، پُر گُندَر پَرْدٔيهَ م

تڈهن طلبَ هوءِ ، ماكيا مِنِي موتَ جي

يعني الحياة الطبعيّـة مبنيّـة على اعتدال الأخلاط الأربعة وطبائعها. وكلّما غلبت إحداها حدث مرض وعلّـة. ومع ذلك ، التقيّدُ بهذه الحيـاة المخلوطة بالتضادّ الطبعي تقيُّـدٌ بالأمر العارض ، فهو كالسُّكنى في غير الوطن. والوطن الإنسانيّ هو عالم الروح الحيّ بالحياة المقدّسة عن الأخلاط والتضادّ والفناء. ولا سبيل إليه إلا بترك هذه الحياة الطبعيّـة المبنيّـة على اعتدال الأخلاط الأربعة ، إمّا بالموت الاختياريّ أو الاضطراريّ. والأوّل هو الفوز العظيم. وهو الذي سمّاه الصوفيّة : **الموت قبل الموت والفناء**. يعني موت الروح عن تقيّده العلميّ والحبّـيّ؛ بأن يفنى علمه وحبّه عن الأمور الممكنة. فهو وإن كان حيّاً بجسده ، لاتّصاف جسده بالحياة الطبعيّة ، إلا أنه ميِّت روحاً ، لخلوص روحه عنها. إذ لا معنى لموت الروح إلّا زوال التعلّق بالممكن. وإلاّ فهو حـيّ أبداً.

ولذا قيل: من مات قبل الموت فلا موت له. فإن المراد ثمّة موت الروح الذي هو زوال التعلّق لحصوله قبله. وأما موت الجسد ، فيشترك فيه الكل. وهو ليس بموت حقيقةً ـ كخروج المسجون عن سجنه ووصوله إلى وطنه وبستانه ـ إن كان روحه منقطعاً عن حبّ الدنيا محبّاً لذلك العالم. وأمّا إن كان متعلّقاً بهذا

العالم ومات جسده ، يصير روحه في ذلك العالم مسجوناً ، لميله إلى محبوبه في الدنيا. ولهذا السّرّ قرّر الغزالي ـ رحمه ربُّه ـ : أنّ أسعدَ الناس وأحبَّهم لله ، أزهدُهم في الدنيا.

## السادس والستّون

[٦٦]

**أندر أنذي آرسِي كي ، مُهَ ذُنَهَ كَتْ نه آه**
**آرسِي كي آه ، واهيپو ويسارَ سين**

يعني قلب العارف كالمرآة يتصوّر بالأشياء بلا صورة ، ويظهر فيه الكل. وهو منزّه عن الكل لفنائه عن نفسه وبقائه بالذات المقدّسة. فكما أن الذات يظهر فيه الكل مع تقدّسه عن الكل ، فكذا من فني فيه. ولهذا السّرِّ لا يكون له غمّ ولا يكون له ذنب، كما قرره صاحب المثنويّ. فافهم؛ فإن صحائف الأعمال هي القلوب ، كما في الإحياء. فاجعلها بحيث لا يثبت فيها خير ولا شرّ كما هو حال المرآة. ومنه تفهم معنى قولهم: **الصوفيُّ خاسر الدارين**. وقولهم : **الفقير لا يجري عليه قضاء الله تعالى**. وقد قيل بالفارسيّة :

**صورت نه بست در دل ما كينهء كسى آئينه هر چه ديد فراموش مي كند**

فحال القلب الكامل﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى ١١].

## السابع والستّون

[٦٧]

**عابدَ زاهد اوريا ، عارفَ عينُ مَگَنِ**
**هُوءِ رواداز رَكتِ جا ، هي هَتا هتِ گهُرنِ**

ساعتَ سالُ چَونِ ، يَسنؤَ داران پريَ جي

**الزاهد** من أعرض عن متاع الدنيا لمتاع الآخرة. **والعبد** من واظب على العبادات لنجاة الآخرة. **والعارف** من دام فكره ونظره في النور الإلهيّ المتجلّي عليه. وربما اجتمعت الأوصاف الثلاثة في شخص واحد. وزهد العارف التنزّه عما سوى الله ، وعبادته الجهد في تخليص النفس عن الوهم والخيال ، ليتجلّى نور ذي الجلال والجمال على وجه الكمال.

فالعارف يفارق الأوّلَين بوجهين : **الأوّل** : طلب [العارف] المعبود [ذاته] دون إنعامه. فمعبوده [ذات] المعبود لا غيره [أي لا صفاته] . بخلاف الأوّلَين ؛ فإن معبودهما الشيء المطلوب عندهما [من نعمةٍ ]. إذ المعبود ليس إلا القصد والطلب. **والثاني** : طلب الجزاء نقداً لا نسيئة. إذ ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾. فالقيامة حاضرة لا آتيـة. وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ أَكَادُ أُخْفِيهَا ﴾ [طه : ١٥] فالإخفاء وصف الموجود لا المعدوم. وأوّل مقامات العرفان الإرادة ، وآخرها الاتحاد. كذا في شرح المثنويّ. وفي كلام الشيخ فريد الدين عطار قُدّس سرّه العزيز :

معرفت فاني شدن در وي بود     هر فاني نيست عارف كي بود
عارف از دنيا وعقبى فارغ است     آنچه باشد غير مولى فارغ است

وفي منظومة الأخلاق :

هر كه در معرفت ندارد رو     نيست آدم كه خاك بر سر او
معرفت چيست؟ ره بحق بردن     رو بذات از صفات آوردن

وفي الأربعين الأصولية للإمام الغزالي عليه الرحمة: المعرفة عبارة عن الاطّلاع

على جميع الموجودات. وفي كلام بعض العرفاء : من عرف الله ، لا يخفى عليه شيء! وحاصل كلامهم : أن المعرفة هي مشاهدة الذات ، وباقي الأمور لوازمها وفروعها.

**فإن قلت** : ما معنى الحال والمقام والسكينة والمكاشفة والمشاهدة والتجلّي والولاية والكرامة والفقه والفقر والحكمة والإلهام والأصول والإشراق والنور؟ فإن هذه الألفاظ يوردونها في أوصاف العارفين!

**قلت**: قال في شرح المثنويّ : إشراق النور الإلهي على القلب إن لم يكن جلبه بعد المضيّ مقدورَ السالك ، فهو **حال** ، ويسمَّى طوالع ولوامع ولوائح ونحوها. وإن كان مقدور الجلب[210] بعد المضيّ فمقام. وإن ثبت دائماً ، بحيث لا يذهب عنه ولو بالدفع عن نفسه ، **فسكينة**.

**والمكاشفة** : ظهور الغيب في القلب بلا بقاء الريب.

**والمشاهدة** : شروق النور على القلب بلا تكذيب الوهم.

والفرق بينهما : أن المكاشفة ارتسام الصورة الغيبيّـة حسّيّـةً أو معنويّـةً في الحسّ المشترك. والمشاهدة ظهور ذلك [أي الغيب] في الحسّ الظاهر [211]. فهو أخصّ من المكاشفة. وسببها ركود الحواسِّ ، التذاذاً بالفيض الإلهيّ[212].

---

[210] أي الازدياد

[211] يعني الوهم أيضاً مع شروقه على القلب

[212] فيرتسم فيها ما ارتسم في القلب

**والتجلّي**: ظهور الحق على العبد على وجه يعلم أنه الحق ، وهو صُوريّ ومعنويّ وإطلاقيّ. والأوّل لا يُفني السالك ، بخلاف الأخيرين.

**الولاية** لغةً : القرب. واصطلاحاً : القرب الحاصل بالفناء والبقاء. واختار بعضهم أن الولاية أن يملك نفسه ، فلا يكون النفس إلّا في حكمه لطفاً وقهراً. وهذا عين الأوّل[213]، وهو الأفضل لمناسبته لفهم الكلّ[214]. ومن كان كذلك ، فهو مَلِك في الدنيا ومَلِك في الآخرة.

**والكرامة**: القوّة الروحانيّة القدسيّة التي تكون مبدأ حادث غريب ، إذا ظهرت على يد الوليّ. فلو ظهرت على يد النبيّ ، فهو المعجزة. والفارق التحدّي وعدمه. وما ظهر بقوّة النفس الخبيثة ، فهو سحر. وما ظهر بخواصّ الأجسام العنصرية ، فنيرنجات. وما ظهر بخلط القوى السماويّة بالأرضيّة ، فطِلَسْمات[215].

**والفقه** : فهم المعنى الخفيّ الذي هو متعلّق الحكم الشرعيّ. وهو الحكمة. إلا أن الحكمة أعمّ، لشمولها غير الأحكام الشرعيّة. فالحاصل: أن معرفة الحكم [مطلقاً] مع مقتضيه هو الحكمة. والفقه كذلك ، إلا أنه خاصّ بالحكم الشرعيّ.

---

[213] إذ النفس بعد الفناء والبقاء بقي في اختياره ، فيكون في حكمه لطفاً وقهراً

[214] إذ فهم الفناء والبقاء عسير، وفهم مالكية النفس يسير

[215] نيرنجات : بازيگرى ، طِلَسمات : أي تعويذات

والفقر: خُلوّ القلب عمّا سِوى الله. وقيل : رفع القلب عمّا سوى الله. وهو عين الأول. والفقير غنيٌّ عن الكل ومالكٌ للكل. كما قيل: «من له المولى فله الكلُّ». وذلك لأن الفقر هو الأمر العدميّ المسمَّى بالموت قبل الموت. وقد علمت أن لله عطاءً وفيضاً لا ينزل إلا في العدم. لأن الوجود لا يقبل الوجود. ألا ترى أن النطفة لا تقبل صورة الإنسان ما لم تمت صورته النطفيّة ، وما بعدها من العَلَقيّة وغيرها. والحبّـة لا تقبل صورة النبات ما لم تذهب صورته الأصليّة. وكذا كلّ صورة جديدة لا ترِد على شيء إلا بعد فناء الأول. فمن لم يُفنِ تعلّقاتِه وحياتَه الحادثة ، لا يفيض الحياة الباقية القديمة والعلاقة اللّا علاقية عليه. فما كان ما كان إلّا في الفقر. فالفقر مُرٌّ صورةً ، وحُلْوٌ معنىً. فالفقير أبداً في عيد جديد. لأن قلبه لا يمسك شيئاً. بل يجيءُ شيء فيذهب شيء. فلا بدّ أن يَـرِد عليه شيء آخر. لأن خلوّ القلب محال. ومن تعلّق قلبه بشيءٍ [واحد] ، فهو محجوب عن التجلّيات الجديدة. كما صرّح في «الهداية» الفقهية وغيرها : أن العَـرْض لا يبـقى زمانين. وإليه أشار من قال:

صوفيان در دَمـى دو عيد كنند    عنكبوتان مگس قديد كنند

وقال المولوي الروميّ :

بيزارم زان كهنه خدائي كه تو داري    هر لحظه مرا تازه خداي دگر است!

وهذا التجدّد باعتبار التجلّي الفعلي المعبَّر عنه بـ : ﴿كُلَّ يَوْمٍ ـ أي لحظةٍ ـ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. فإن الصوفيَّ يشاهد في قلبه تلك التجلّيات الجديدة الغير المتكرّرة. وغيره

محجوب بالزعم القديد [القديم] عن مشاهدة ما يجري عليه من الفيوض الجديدة التي لو انقطعت لحظة ، لصار الشخص كأن لم يكن أصلاً.

**والإلهام** : كل علم يقع في القلب بطريق الفيض لا بطريق الفكر والحسّ. وهو حجة عند المحققين من الصوفية ، خلافاً لأهل الظاهر. وعدم مخالفة النصوص شرط بالاتفاق.

**والأصول ثلاثة أنواع** :

**أصول الدين** : وهي معرفة ذات الله ، وصفاته ، وأحوال الملائكة ، والمطيعين والعاصين في الدنيا والآخرة.

**وأصول الفقه** : وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس.

**وأصول الحقيقة** : معرفة العشق ، والعاشق ، والمعشوق. يعني أن هذه الثلاثة واحد بالذات مختلفة بالاعتبار. كالعقل والعاقل والمعقول ، والرؤية والرائي والمرئيّ. فالوجود المطلق عِشق. ومن حيث تقيّده بالاسم الخاصّ عاشق. ومن حيث رفع ذلك التقيّد معشوق.

**والإشراق** : ظهور الأنوار العقليّـة على قلب الطالب عند تجرّده عن الدنيا.

**والنور** : ما يكون ظاهراً بنفسه مُظهراً لغيره. وهو الوجود الحقّ ـ تعالى شأنه ـ ؛ فإنه ظاهر بنفسه ولم يُظهره شيءٌ سواه. إلا أن المعدوم غير ظاهر. فما ظهر ما ظهر إلّا بالوجود.

## الثـــامـــن والستّـــون

[٦٨]

پَسڻ ڌاران پِريَ جي ، تفرِقو ڏورون
نَظرَ ۾ نُورون ، مِهتِ مَڙهي سڀ هيڪڙي

يعنى مقصِد العارفين إنما هو مشاهدة الأنوار ؛ فلو حصلت لهم في البِيعة والكنيسة ، فلا يطلبون المسجد. ولو لم يحصل لهم على الطُّور الذي هو مكان شريف ، لم يقنَعوا بزيارة المكان بدون مشاهدة الرحمن. كما قيل بالفارسية :

بى چراغان تجلى طور سنگى تفرقه است كعبه وبت خانه را بى يار ديدن مشكل است

## التـــاسع والستّـــون

[٦٩]

وَرُسو نِيَرُ نيهَ جو ، جِه ڦيڌُ نہ هيڪڙو
سو سِڄڻُ سِيهُ ، محبت سَندي مُلڪَ ۾

إشارة إلى أن حبَّ الله تعالى يقطع كل حبّ ، ولو حياة النفس. إذ محبّة الله تقتضي أن لا يبقى شيء ولو وجود المحبّ. بل هو أول عدوٍّ له. فيطلب أبداً مُلك العدم ، لما يرى فيه من أنوار الموجود.

## الســبـعـــون

[٧٠]

عـدمُ اوتـارونِ ، نامُرادي سَمـرو
ڪُفرَ ۽ اِسلامَ كان ، لنگهي هوتُ لَڌونِ
جِڏي خوفَ اُميدَ كي، سَڄڻُ صَحي لَڌونِ
رَضا راڄُ سَندونِ،مُوران مَڱن نہ ڪينَ ٻئو

هذه إشارة إلى مقام الفقر الحقيقيّ. وأنه وراء الوجود والعدم ، والخوف والرجاء ، والإسلام والكفر ، والجنّة والنار ، والطاعة والمعصية ، والطلب وترك الطلب. لأن هذه الأمور أضداد. والفقير في مقام الذات ؛ ولا ضدّ هاهنا. كما يشير إليه قولهم : **الإيمان بين الخوف والرجاء.**

فمقصِد الفقراء ذهاب المقاصد. يعني غرضهم محو الإرادات واحتراق الصفات ، بحيث لا يكون لهم قصد إلى شيء وجوديّ أو عدميّ. لأن القصد إنّما يكون إلى غير الذات ، إذِ الذات حاضرة لا تغيب. فمن رضي بالذات ، لم يبق له طلب.

وهذا المقام ، يعني الرضاءُ بالذات وزوال المرادات ، إنما يكون بفناء النفس التي هي أعدى عدوّ الله. لأن طلب ما سوى الذات إنما ينشأ منه. فمن فنيت نفسه بالذات التي هي مبدأ الصفات ، يرضى بذات الله ، ويرضى الله عنه. لقتله عدوّ الله ، الذي كان مانعاً من الرضا بالذات ، وكان ساتراً لإطلاق الذات.

والحاصل: أن تعيّن القطرة بصورتها وميلها إليها ، مانع عن الرضا بإطلاق البحر. ولذا تطلب القطرة ما سوى البحر. و إذا فني تعيّنها وصورتها القطريّة بوصوله إلى البحر ، ذهبت المخالفة وحصلت الموافقة. ولم يبق لها طلب إلا ما طلب البحر. فليس للقطرة هاهنا حكم. والأحكام كلها وإن لحقت القطرة ، لكنها مضافة إلى البحر لا القطرة.

وهذا هو حال أولياء الله تعالى ؛ فإنهم لما فنيت أنفسهم ، أي تعيّنهم

الإمكانيّ الذي صاروا به غير الذات ، لم يبق لهم حكم ولا طلب ، إلا ما هو مقتضى الذات المطلقة، فقد رضي الله عنهم ورضوا عنه. لأن الكراهة إنما تكون على فعل الغير. والغيريّـة هاهنا مرتفعة ، لارتفاع النفس.

وقد فهمت من هذا ، أن قولهم : **مقصود الفقراء هو العدم** ؛ معناه عدم أنفسهم بأن تفنَى نفسهم وتَعـدَم ، ليكون رضاءهم في رضاء الله تعالى ، وغضبهم في غضب الله. فتكون إرادتهم تابعة لإرادة الله تعالى ، حتى يصحّ في حقهم أن يقال : إنهم لا يريدون شيئاً. ولما كان هذا المقصد لا يخطر ببال أكثر الخلق ، لأنه أمر سلبيّ في الظاهر ، وإن كان منبعَ كل ثبوت في الواقع ، قالوا : إن الفقير لا يطلب شيئاً ولا يعبد لغرض ؛ يعني لا يعبد لغرض يعُـدّه الناس غرضاً[216] ، لا أنه لا غرض له أصلاً ، فيكون عبثاً. بل غرضه أن يصير بحيث لا غرض له ولا إرادة من نفسه. فلا يكون المريد في أفعاله وسائر الأفعال ، إلا الله تعالى. وهو [أخصّ] مقام الرضا بالقضاء. رزقنا الله ذلك. آمين!

وهذا آخر المقامات كلها ، ولا مقام بعد هذا. ومن حصل له هذا المقام ، فقد وصل وصلاً مطلقاً. والطريق إليه إمّـا المجاهدة ، وإما الجذبة المشُوبة بالسلوك. وقد وصل حضرة المجدّد ـ عليه الرحمة ـ إلى هذا المقام بعد عشر سنين من وقت الإنابة ، كما أخبر به في «المبدإ والمعاد».

---

[216] يقصد: كالجنة والمدارج !

وأوّل المقامات التوبة. وكل المقامات عشرة : التوبة والصبر والشكر والزهد والخوف والرجاء والتوكُّل والمحبّـة والإخلاص والرضا. والمقصود لذاته هو الرضا ، والباقي وسائلُ إليه.

وكل واحد منها مركّب من علم وحال وعمل. فالعلم كالبَـذر ، والحال كالشجر، والعمل كالثمَـر. فإن فُـقد واحد فالمقام ناقص. وفي الإحياء : الغرض من العمل والعلم هو تقوية الحال ؛ لأن الظاهر يؤثّـر في صفات الباطن. وقال أهل الظاهر: المقصود هو العمل الكلّي[217]. وإليه ميل المجدّد ﷺ.

وأقول: الخلاف لفظيٌّ. والمثال [ أي البيان] معرفة كون الذنوب مُضرّة في الدارين علم. وهو جزء ملكوتي لكونه صفة ذات الإنسان ، التي هي من اللّاهوت. وتأثّـر القلب ببعضها [أي الذنوب] حال. وهو جزء جبروتيّ ، لكونه بعد الصفات الذاتيّة وقبل الفعليّة. وإمساك الأعضاء عنها عمل. وهو جزء مَلكيّ لظهوره في الـمُـلك[218]. فإذا وصل إلى الحقيقة التي هي من اللّاهوت حصل الرِّضا ، وذهب ما وراء ذلك من الأوصاف. لأن كلَّ مقام قبله يشير إلى التغاير والمخالفة. ومعنى ذهابها : صيرورتُها داخلة في الرِّضا. لقوله تعالى: ﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَـٰتٍ﴾ [الفرقان : ٧٠]. فتكون التوبة بلا توبته ، والتوكّل بلا توكّله ، والزهد بلا زهده ، وعليه القياس.

---

217 يعني الحال والمقام

218 أي عالم الأجسام

يعني تكون الأحكام المذكورة أوصافاً ذاتيّـة له ، أي بسيطة[219]. فهي في الصورة عبادات وتكاليف ومجاهدات. وفي المعنى لا عبادة ولا تكليف ولا مجاهدة. لأن الوصف الذاتيّ والحكم الطبيعيّ ، ككون البحر موّاجاً وسائلاً ، وكون النار حارّاً يحرّق الحطب ، وكون النبات نامياً ، والطير طائراً ، ليس بعبادة ولا تكليف ولا مجاهدة ؛ لأن ذلك[220] اسم لفعلٍ يفعله الشخص على خلاف مقتضى طبعه ، وهذه الأمور مقتضى الطبع. فكذا الإنسان يعبد بأمر الحقيقة على خلاف مقتضى طبعه النفسي ، فهو عابد ومجاهد ومطيع وساجد ومُنقاد للحقيقة الآمرة بذلك. حتى إذا فني طبعه ، بقيت الحقيقة فاعلة بمقتضى ذاتها. فهي تسجد وتطيع ذاتها. يعني لا أمير عليها غيرها. فهي تأمر نفسها بنفسها، وتطيع نفسها بنفسها، وتسجد نفسها بنفسها؛ فاتّحد العابد والمعبود.

وهذا هو معنى قولهم : **كمال جميع العبادات أن لا يكون العابد في البَيْن**. يعني تفنى النفس ، فتصير العبادة من الحقيقة لذاتها لا لغيرها. كما أن جريان الماء عبادة لنفسه. فالجاري والمجرى له هو الماء. والمعنى أن الذات عاشقة لظهور كمالاتها بالعشق الذاتيّ، فتظهر كمالاتها بأفعالها أزلاً و أبداً. وهذا هو المراد بقول أهل الكلام : **إن أفعال الله تعالى لا تعلَّل بغرض**. يعني أنها غير معلّلة بشيء سِوى

219 أي من الحق للحق

220 يعني العبادة

الظهور الذي هو مقتضى الذات. فالذات فاعلة لمقتضاها الذاتيّ لا لشيء زائد. فغاية فعل الله هو الله نفسه. فهو الفاعل وهو المفعول له.

وقد علمت من هذا، أن النيّة الكاملة في العبادة هو أن لا يقصد بالعبادة سوى الوجود الخارجيّ، بأن يقصد أن وجود هذه الهيئة وظهورها في الخارج هو المطلوب، دون شيء زائد مترتّب عليه. وهو المراد من قولك: أصلّي لله، يعني إنما أصلّي لأمر الله واقتضائه لذلك، لا لشيء زائد. فمن طلب بالفعل الجنة أو غيرها، فليست عبادته خالصة لطلب الله، بل لطلب طبعه أيضاً، فهو عابد لنفسه أيضاً.

والمقصود أن لا يكون المعبود إلا الله. وهذا أكمل ممن يعبد للقاء الله أيضاً. لأنه أيضاً مَشُوب بمراد النفس، إن كان العابد مبتدئاً. والكمال أن يكون صادراً لكونه كمالاً فحسب. وهذا في البداية بالتقليد، وفي النهاية بالتحقيق. وحينئذ يصير النفس فانياً، ويعبد الحقيقة نفسها بنفسها.

وقد فهمت من هذا، والحمد لله، أن كل فعل يفعله العبد لا لكونه كمالاً، بل لشيء زائد فهو من الضالّين. وبعض الضلالة أعظم من بعض. وأن من لا يلتذّ بسجود الله، فهو لا يخلو عن نوع من الكفر. لأن علامة عدم المرض لكل شخص أن يلتذّ بالفعل اللائق به. والفعل اللائق بالعبد هو السجود لله ظاهراً وباطناً. فمن عسر عليه فعله، فقد مرض. لاستتار صحّته بآفة، كما تستتر صحّة الذائقة بآفة الحمَّى وغيرها، فلا يجد لذّة اللبن [مثلاً]. فافهم!

فحاصل هذا التحرير ، وخلاصة هذا التقرير ، بل لُبّ كل كتاب صغير وكبير: أن الكمال الإنسانيَّ في مراتب القرب ونهاية المدارج ، وهو غاية غاياته في وصول الربّ ، أن لا يكون له مراد ولا قصد ولا طلب ولا حبّ ولا حمد ولا تعلُّق إلا بالحقيقة. وذلك لا يتصوّر إلا بفناء النفس ، لتكون الحقيقة عابدة وفاعلة لنفسها؛ فهي العابد ، وهي المعبود. لأن فعل الحقيقة غير معلَّل بغرض ، كما تقدّم. يعني يفعل الخير لكونه حقيقته وذاته. وطبعه يطلب ذلك ، لا لشيء زائد. وتوضيحه أن تصير الكمالات والخيرات الروحانية محبوبة لا لغرض ، بل لأن طبعه صار كذلك. وهذا هو الفناء الأتمّ المعبَّـر عنه في الشرع بالحبّ في الله والبغض في الله. أي لا يحبّ ولا يبغض إلا لله. أي إلا لمقتضى الحقيقة ، لا لغرض زائد.

وسمَّى في الإحياء هذا المقام بالحرّيـة. وقال : هو فوق العُبوديّـة. وهو أن يعبد للقاء الله ، فضلاً عن العبادة ، وهي أن تعبد للجنّة. وفسّرها [أي الحُـرّيّة] بأن لا يريد إلا ما أراد الله. وقد قيل في هذا المقام:

**أتمـنَّى على الـزمان محـالاً　　　أن تَـرى مُـقلتاي طَلـعة حُـرّ !**

وقال الصوفية : من لم يرض بإدخال الله إيّاه في النار فهو مشرك. يعني لوجود الإرادة سوى إرادة الله، فلا حرّيّة لإرادته ، بل هو شريك مع الله في الإرادة. وفي المكاتيب المجدّدية ﷫ : مقصود آنست كه هيچ مرادى وهوسى نماند. ومراد خود طلبيدن دعوى الوهيت كردن است. فافهم ولا تتّهم!

## الحـــــادي والسبعــــــون

[٧١]

اكرُ پڙهـ عشقَ جو ، كَنزُ قُدُوري چذ
چڙهـ تَنين جي مَذ ، جي سُتي ڏِين شرابَ جي

وهذه إشارة إلى طلب المرشد المجذوب المحبوب الحقانيّ ، الذي يحصل بصحبته قطرة من شراب المحبّة التي تُغني عن الكون وتُسلّي بالمكوِّن. ويعبَّر عنه بماء الحياة ؛ لأن من شرب منها لم يمُت أبداً. وهذا لا يحصل إلا بترك التعلّقات، ولو طلب العلوم. فإنه نتيجة الفناء ، وهي لا تحصل بالتعلّقات.

واعلم أن بَذر العشق مستكنّة فيك ، كاستكنان النار في الحجر. إلا أنك ما لم تصحب مَن تجلَّى عشقه وصار كلّيـاً، لم يظهر عشقك ، ولم تصِر كلّيـاً. فعليك بصحبة الإنسان الكلّيّ ، لتصير كلّيـاً.

## الثـــــاني والسبعــــــون

[٧٢]

سُتِي اِنَ شرابَ جي ، جَن سَرِي سي سونُ ٿِئا
سُمهڻ تَن ثوابُ ، كَتڻُ تَنينِ كي كيميا

يعني من خلص عن نفسه ، فهو في النوم أيضا سائـرٌ. إذ سير الروح إلى الملكوت طبعيّ. ولا مانع إلا الطبع. فإذا زال المانع عاد الطبع. وأما إذا توجّه بالظاهر ، فهو نورٌ على نور.وقد قيل بالفارسية: اهل دل را به بدي ياد مكن. بعد از مرگ خواب وبيداري اين طائفه يكسان باشد. والمراد بالموت هنا الفناء.

## الثـــــالث والسبعـــــــون

[٧٣]

جَسُ دُنيا جي دردَ كي ، جِه مِنو موتْ كِئو

وطنُ تَن وِئو ، پِرتِ جَن پرڏيهَ سين

يعني الآخرة إنما هي لمن أحبّ الموت. لقوله تعالى: ﴿ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [البقرة :٩٤].

وهذا إنما يكون في الغالب لمن تَنغّص عيشه في الدنيا. وإلاّ يطمئنّ إليها ويُعرض عن الآخرة. وهو صفة الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا واطمأنّوا بها.

ومن هذا السِّرّ ، ورد في الأحاديث : «**أن كل مصيبة حتى الشوكة والهمّ كفّارة للذنوب**». لأن الذنوب عبارة عمّا يمنع القلوب عن التوجّه إلى الآخرة. فكل ما يجعل الإنسان متوجِّها متذكِّراً للموت والارتحال عن هذا العالم ، فهو كفّارة له. وكل ما يجعله متعلّقاً بهذا العالم ، ويؤكّد أُنسه به ، من النِّعم المباحة والمحرَّمة ، فهو ذنب. والجزاء المترتِّب على الذنوب هو النار ، التي تطّلع على الأفئدة. ولهذا قال العارفون : من آذاك في الدنيا ، فهو محسن إليك ، ومن أحسن إليك ، فهو مؤذٍ لك ؛ لأنه يقيّدك في السجن ، ويمنعك عن الـمُلك الباقي.

وقال الشيخ سعدي :

تعلق حجاب است بى حاصلى

چو پيوندها بگسيلى واصلى

## الـــــرابع والسبعـــــون

[٧٤]

خُودي كَٹي پاڻ سين ، هِتان جي هَلِئا
سي لوڪُ چِڏيندي ، لَهرِ جِنءِ مَري مَحَوُ ٿِئا
جي آبُ هُئا ، تہ لَهرِيُون سَبُ لباسُ تيون

اعلم أن الممكن عبارة عن هيئة في البحر الوجوديّ المنزّه بذاته عن الهيئة. وهذه الهيئة هي المراد بالنفس، والتعيّن الإمكاني والمخلوق. وهي إضافة محضة، لا وجود لها كالموج. وإنّما الموجود هو الأصل الذي هي إضافته واعتباره. وهو كالبحر. فمن تخلّص عن هذا التعيّن الإمكانيّ، علم أن وجوده ووجود البحر واحد، فلا ينحرف لزوال حال ما. لأنه قد علم أن التعيّناتِ لباساتٌ لبحر الوجود. والوجود موجود أزلاً وأبداً. وأن التناوُبَ للهيئات اللباسيّة والحيثيّات المختلفة.

وهذا معنى قولهم : **العارف لا يموت**. يعني لأن ذاته الوجود [المطلق] وهو لا يفنَى، وإنما الفناء للباساته. غير محبّ للباس خاصّ حتى يحزن بفوت لباس. لأن مطلبه الذات، وهي باقية حاضرة، فلا غمّ له أصلاً [221]. ومن تعلّق بالوجود الإمكانيّ اللباسيّ وزعم أنه هو فقط[222]، فهو يفنى بفناء تلك الهيئة المخصوصة، كما تفنى الهيئات الموجيّة عن البحر. فالعارف كالبحر، لا يفنى، وغيره كالموج، يفنى.

---

[221] أي بفوت شيء

[222] أي أن الشخص هو لباسه الإمكاني فقط

وهذا توضيح لما قال المحقّقون: إن العالم كله أعراض [فيفنى]، إلّا العارف فإنه ليس بعَـرْض بالاتفاق [فلا يفنى]. فإن الفناء لا يكون إلا لما له الضد[223]، ولا ضدّ إلا للأعراض. وقد قيل بالفارسية:

از مرگ وزندگاني ما عشق فارغ است دريا ولي بموج وحُبابش نه بسته است

## الخـــــامس والسبعـــــون

[٧٥]

سَرتيُون سُتْ كَپاهُ ، مارِهو مَ مَنصُورَ كي
تِي تَـركيبَ تَباهُ ، وَحـدتَ وائي واتَ ۾

يعني كل متعيّن وممكن يرى معه الوجود البسيط[224] الذي هو غير متعيّن أصلاً ، بل تعيّنه بذاته. فإن كل مركّب لابد له من صورة إمكانيّة ، وذات قديمة غير مصوَّرة بصورة أصلاً. كما أشار إليه الحق تبارك وتعالى حكايةً عن موسى ـعليه السلام ـ: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [طه : ٥٠].

ومثاله أن الغزل هو القطن بالذات وغيره بالاعتبار. و[ابن] منصور [الحلّاج] لما ارتفع تعيّنه الإمكانيّ عن نظره ، ولم ير إلا الوجود الصِّرف الذي هو عين الحق قال: «أنا الحق». وإنما قُتل ، لأن الشرع يحكم بالظاهر. وظاهر كلامه رجوع الحكم إلى التعيّن. والتعيّن غير الحق. وقد قيل بالفارسيّـة:

ريسهان را پنبه كردن ضافه حلّاج نيست در لباس كثرت منصورِ وحدت را ببين

---

[223] كالأعراض بعضها أضداد لبعض

[224] أي المطلق

وتوضيحه ما قال أهل التحقيق : أن الموجود واحد لا أكثر. وهو عين الوجود المطلق. إلّا أن له مراتب كثيرة. وأوّلها مرتبة اللّاتعيّن ، وعدم الانحصار والإطلاق عن كل قيد ، حتى قيد الإطلاق. وهو من هذه الحيثيّة منزّه عن الأوصاف والأحكام والعبارات اللفظيّة والإشارات العقليّـة. ولا يصل إليه وهم ولا فهم. ونهاية العلامة عنه اللّاعلامة ، وغاية المعرفة فيه اللّامعرفة. ونصيب العُـرَفاء منه الحيرة. فالمبتدئ والمنتهي في الاحتجاب عنه سواء ، وإن كان بينهما [أي بين كلا الاحتجابين] فرق فارق.

وإليه أشار حافظ :

عَنقا شكارِ كس نشود دام باز چـين      كانجا هميشه باد بد است دام را

والعَنقاء في عرف المحقّقين كناية عن كُـنه الذات. ولا يجوز الفكر في إدراك الذات من هذه الحيثيّـة. لأن إدراك المنـزّه عن جميع القيود ومشاهدته ومعرفتـه وتصوّره محال. أما التصديق به ، فبديهيّ أو كالبديهيّ. وإنما يُعرف ويشاهَد في ضمن الكثرة. لأنها ليست إلا تجلّيات الأسماء والصفات. كما قال العارف الجامي : إنه بالمظاهر ظاهر وبدونها باطن. فسبحان من ظهر بالحجاب واحتجب بفتح الباب! فالذات منزّهة عن المعرفة إلا بالصفات. ولذا ورد : «تفكّروا في آلاء الله ، ولا تفكّروا في ذاته». هذا هو كلام الصوفيّـة.

وقال حضرة المجدّد ﷺ : إذا بقي العارف بالذات فيعلم الكُنه ، إلا أنه لا كيف. فمعنى ما ورد العجز عن درك الإدراك : إدراك العجز عن درك الكيف.

والاطمئنان بالحكم بعدم الكيف، هو الإدراك الحقُّ.

واعلم أن المحقّقين قالوا: إن النُّـور هو الموجود المطلق. لأنه ما يظهر بنفسه ويظهر لغيره. وهذا التعريف لا يوجد إلا في الوجود. إذ نقيضه وهو العدم خفيٌّ بالذات. فعلمنا أن النور هو الوجود المطلق لتنزّهه عن الخفاء. والنور واحد لا أكثر، وهو نور الذات الإلهيّة. إلا أنه منبسط [مطلق] غير محدود، والعالم تجلّياته. يعني ظهر النور بهذه الصُّوَر الصفاتيّة. وإلّا فذاته منزّهة عن الصور الحسّيّة والعقليّـة. كما قيل بالفارسية:

**حق نور وتنوع ظهورش عالم توحيد همين است دگر حيله وغرور**

فظهر أن كل صورة في العالم لباس، وتحته ما يقول: أنا الحق. إلا أنه في اللباس المنصوريّ أسمع الخواصَّ والعوامَّ[225]، وفي غيره لا يُسمع غير الخواصِّ.

**فإن قلت**: المراتب الوجودية غير منحصرة بحسب التفصيل، أما أنها بحسب الإجمال منحصرة؛ فبيّن لنا كم هي[226]؟

**قلت**: ستّـة. **الأوّل**: اللّا تعين المذكور. ويقال له مرتبة الأحديّـة والذات واللاهوت والإطلاق.

**والثاني**: مرتبة العلم بكل الشؤون، وهذه المرتبة **إجمال**، ويسمَّى التعيّن الأوّل، والوحدة، والتجلّي الذاتيّ، والحقيقة المحمّدية. **وتفصيل**، ويسمَّى

---

[225] وفي نسختين: يُـسمع الحواسّ

[226] وفي الأصول: فبيّن لنا أنها كم هي؟

الواحدية. ومنه الجبروت وعالم المعاني والأعيان والإرشاد والتعيّن الثاني ، ومراتب الأسماء الذاتيّة والتجلّيات الصفاتيّة. وهذه[227] الحضرتان واجبتان.

وقال الغزالي ـ رحمه ربه ـ : الجبروت عبارة عن الواسطة بين الأجسام والأرواح ، كالصفات الإنسانيّة من السمع والعلم والبصر وغيرها.

**والثالث** : مرتبة الأرواح والملائكة ، ويسمّى الملكوت ، والتعيّن الثالث في عرف الصوفية ، وعالم الأمر في عرف الشرع. وقد يقال الملكوت بمعنىً أعمَّ ، وهو باطن الشيء ، فيشمل الأرواح والمثال. فالفرق بزيادة لفظ الأعلى والأسفل. ومطلق الملكوت هو الأعلى ، لأنه الفرد الكامل.

**والرابع** : عالم المثال ، ويسمى التعيّن الرابع، والبرزخ، والمثال المطلق. لأن خيال الإنسان مثال مقيَّد أنموذج من المثال المطلق ، ويسمى الملكوت الأسفل. وكل ما في الشهادة [أي في عالم الأجسام] فهو فيه أزيد. وهذا أوسع العوالم ، لسعته تجلّيَ الحق. وليُعلم أن هذا العالَم ، إنما هو للرؤية كالمرآة ، فالسكونة [أي السُّكنَى] في الأرواح والأجسام[228].

**والخامس**: الأجسام. **والسادس**: المظهر الجامع للجميع ، وهو الإنسان .

والصوفية يشبِّهون التعيّن الأول ، وهو الحقيقة المحمديّـة ، بحَبّة البّذر، من حيث أن كل الشجر مُندرج فيها بالإجمال. والصورة الشجريّـة الظاهرة

---

[227] كذا في الأصول ، والصواب : هاتان

[228] يريد أن الروح قبل ميلاد الإنسان وكذلك بعد موته تكون في عالم الأرواح ، وبعد ميلاده في عالم الأجسام

تفصيل لأجزاء الحبّة ؛ فكذا هذه الحقيقة جامعة لكل الحقائق جمعَ الحبّة لأجزاء الشجرة. كما قيل بالفارسية :

یک تعین اصل باقي فرع او آن تعين در همه بنكر نكو
وآن تعين مَبدأ ومرجع بود یک حقيقت منبع ومشرب بود
هر تعين زان تعين حاصل است با همه این یک تعين واصل است

پس تجلي بي واسطه در همين تعين اول است ودر باقي بواسطه آنست.

**فإن قلت** : فما معنى قولهم : الكمال العرفانيّ مشاهدة الوحدة في الكثرة؟

**قلت** : معناه أن لا تحتجب بصورة عن أخرى ، فترى الكلَّ في الكل. لأن الحقيقة غير مقيَّدة بصورة ؛ فالشيء الواحد حيّ وميّت ، وناطق وصامت ، وجسم وعرض ، وأسود وأبيض ، وإنسان وبقر، وقطن وصوف ، وطاهر ونجس ، ورجل وامرأة ، وأرض وسماء ، وجنّة ونار ، وإسلام وكفر ، ومخلوق وخالق. كما قيل: **عرفتُ ربي بجمع الأضداد**. وذلك لأن الحقيقة واحدة ، مغايرة لصوَرها الحسّيّة والعقليّة ، كاللابس بالنسبة إلى لباساته. ولا تَشغلها صورة عن أخرى في حالة واحدة. كما قالوا : **لا يشغله شأن عن شأن**. ومن لم يتخلّص عن نفسه ، لم يعرف عالَمَ قُدسه. كما قيل بالفارسيّة:

مار تارست نگردد نرود در سوراخ راست شو تا بتواني بلحد گنجيدن

يعني من لم يخرج عن العالم المجازيّ وهو التعيّن الإمكانيّ ، فهو لا يسَعه القبر الحقيقيّ ؛ أي عالم الحقائق ، يعني عالم الوجوب. كما يشير إليه قوله تعالى : ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]. وقال أهل الحقيقة :كل

سفر خسران ، إلا السفر عنك فيك ؛ أي عن صورتك في حقيقتك.

## السادس والسبعون

[٧٦]

صَنمُ سو ئي يانء ، جو دِل رَهائي دوست كان
تئا سي تانء ، جي هميشہ حُضورَ ۾

قال المحقّقون : الصنم ما شغلك عن الحق سواء كان مالاً ، أو ولداً ، أو عملاً صالحاً. والكمال أن يدوم الحضور مع الله تعالى. قال صاحب المثنويّ :

چيست دنيا ؟ از خدا غافل بودن    نَى قماش ونقره و فرزند و زن

فقد فهمت أن من دام حضوره ، فهو خارج عن الدنيا داخل في الآخرة. وقالوا : إن ما سِوى الحضور الإلهيّ ، فهو وبال على الروح الإنسانيّة.

قلت : وإليه يشير قوله تعالى : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾[البقرة : ٢٨٦]. لأن ما سِوى الحضور اكتساب. لأنه ليس مقتضى ذاتها. والحضور كسب ، لأنه مقتضى ذاتها. والفعل الذي لا يكون مقتضى الذات لا يحصل إلا بتكلّف. فهو عمل مع تكلّف فيسمّى اكتسابا ؛ لأن زيادة اللفظ تُنبِئ عن زيادة المعنى. وأما الفعل الذاتيّ [أي الكسب ] فهو يحصل بسهولة بلا جهد وتكلّف ، فهو كسب. فالمعنى أن كل نفس ينفعها ما فعلت بمقتضى ذاتها ، وهو التوحيد علماً وحبّاً. ويضرّها ما فعلت بتكلّف الحواسّ والشهوات الأمّارة. لأن الشيء تضرّه أوصافه الأضداد وتنفعه أوصافه الذاتيّة. ألا ترى أن السمك تضرّه صحبة البرّ لأنه ضدّه. وتنفعه صحبة البحر ، لأن صحبة البحر له كسب. لأنه مقتضى

روحه. والخروج عن البحر دائماً يكون بتكلّف في التحرّك بحكم الشهوة المحرّكة ونحوها ، فهو اكتساب. ولذا قال الإمام الغزالي : الإنسان الفاسق هو الخارج عن مقتضى طبيعته الروحيّة من الاستغراق بذكر الله تعالى.

والمثال الثاني : أن الإنسان المسافر حامل لرِجله ويده وجسده وزاده وعصاه ، إلا أن تلك الأشياء كسبه. لأنه مقتضى سفره وطبعه ، فينتفع بها. ولو حمل شيئاً لا يقتضيه سفره ، كحمل حجر للحرص على صورته ، فهو اكتساب ، فيصير ثقلاً عليه .

وبالجملة ، الحياة الدنيا مِرآة الحياة الأخرى. فكما لا يُنتفع في الحياة الدنيا إلا بفعل هو مقتضاها ، فكذلك الحياة الآخرة ، أي الباطنة الروحانيّة الغير المحتاجة إلى الحواسّ والعناصر لا يُنتفع فيها إلّا بفعل هو مقتضاها. وهو التعلّق بالله، والقطع عما سواه. فلها ما وصلت مع الله ، وعليها ما وصلت مع غيره. لأن السمك له ما وصل مع الماء ، وعليه ما وصل مع البرّ منه قلّ أو كثر.

وهذه النكتة في تغاير فِعْـلَي الآية ، أولى مما ذهب إليه أهل الظاهر من أنه إشارة إلى سبق الرحمة بعدم المؤاخذة في الذنب بلا تعمّد وقصد تامّ وحبّ كامل وبالإثابة في الطاعة كيفما وقع.

**وإن قلت** : ما معنى هذا الكلام ؛ فإن الذنب إذا صدر بالقصد فكيف لا يؤاخذ به ؟ **قلت** : معناه أن كون السمك في الماء نافع له كيف ما كان ، وخروجه منه لا يضرّه إلا إذا أحبّ البَرَّ ، أو لم يحصل له العود إلى الماء قبل الموت. ولما

كان العود بعد الخروج أمراً غير مقطوع [به ] لعروض مانع له ، لزم السمكَ أن لا يخرج من الماء أصلاً ، وإذا خرج فعليه أن يرجع إلى الماء على الفور ، إذ الموانع غير مرفوعة عنه.

وقد فهمتَ من هذا معنى المغفرة ، ومعنى الإصرار على الذنب ، ومعنى التوبة ، ومعنى قولهم : الوليّ محفوظ عن الإصرار على الذنب ، والنبيّ معصوم عن الذنب ، ومعنى الذنب ، ومعنى القرب ، ومعنى الجنّة والنار ، ومعنى زوال الرَّجاء ، وعدم الأمن عن مكر الله ، ومعنى انسداد باب التوبة ، ومعنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [يوسف : ٨٧] ، ومعنى حسن الخاتمة وسوئها ، وأن الكفر هو الغفلة ، فكل معصية كفر ، إلا أنه ما لم ينسدّ عليه باب الحضور ، فلا يسمَّى كافراً لإمكان الرجوع. وقد علمت معنى الحياة والموت الحقيقيّ ، والإيمان والكفر.

**فإن قلت:** فلِم لا يحصل الحُزن في الجنة إلا على أوقات الغفلة ، مع حصول الوصول؟ **قلت** : ما يرى من أن نقص الاستعداد لقبول التجلّيات الجماليّة لا سبب له إلا نقص الذكر ، فمن دام في الذكر ، كثُر استعداده لأخذ الأنوار.

ومثال ذلك : أن أحد غلمان الملِك بَـعُد عن حضرة الملِك ، ثم رجع إليه قبل الموت ، فأنعم عليه الملك بحسب صحبته معه. فلما رأى حال الملازمين له ، تحسّر على أيام البعد ، وقال : ﴿يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ [النساء : ٧٣].

ولذا قال الجنيد ـ رحمه ربُّه ـ: لو أقبل على الله صِدّيقٌ ألف ألف سنة ، ثم

أعرض عنه لحظة، لكان ما فاته أكثر مما ناله !

**فإن قلت**: هل يبلغ أحدٌ حدّاً لا خوف بعده؟ **قلت**: لو صار السمك عين الماء، والخشب عين النار، فلا فراق لهما عن الماء والنار. كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴾ [يونس: ٦٢].

وإليه أشار المشايخ بقولهم: **الواصل لا يرجع**. يعني لا يغفل. وفي الحديث: «إذا رضي الله عن عبده فلا غضب بعده». أي فلا غفلة بعده ليصدر الغضب. وهو المفهوم مما قرَّره القرآن. وفي الحديث: أن بعض الناس يصل حد الرَّين فلا رجوع بعده. لأن حكم الضدّ يُنبئ عن حكم ضدّه.

فحصل أن الدرجات ثلاث: أمن ويأس ومتوسّط. فالأوّل للأنبياء والأولياء، والثاني للكفّار، والثالث للمؤمنين. فالإيمان بين الخوف والرجاء؛ بأن يغفل تارة ويذكر أخرى، فلا يعلم أنه في أيّ الوقتين يحصل الختم. فإن العبرة للخواتيم.

**فإن قلت**: الأولياء أيضاً مؤمنون، فلِم لايكون إيمانهم بين الخوف والرَّجاء؟ **قلت**: الإيمان هو التصديق، والولاية هو العِيان. والعِيان غير تصديق. لأن التصديق عندهم يكون عند عدم العِيان بالمصدَّق به.

**فإن قلت**: الآية حاكمة بأن الكسب والاكتساب محصورٌ نفعه وضرره على الفاعل، لتقدُّم الجارّ والمجرور[229]. وفي الحديث: أن التصدُّق والدعاء ينفع

---

[229] في قوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] والتقديم للحصر.

الميِّت[230] أيضاً ، وأن جِوار الصالحين والطالحين مؤثِّر! **قلت** : المحصور نفس الطاعة والمعصية ، والمتعدِّي ثمرتها. كما في حواشي المطوَّل للمولوي عبدالحكيم.

## السابع والسبعون

[٧٧]

**موتي مَنجه اِنسانَ ، عالمَ كَنا اَگرو**
**أتاهون عِرفانُ ، جَن وِيترَ سي وِيترا**

اعلم أن كل شيء مصنوع لظهور فعل مخصوص ، ويسمَّى ذلك الفعل المخصوص خاصّيته. وكمال كل شيء عبارة عن بلوغه إلى حدٍّ يظهر فيه ما يسمَّى بذلك الفعل المخصوص ، وهو الكمال الأوّل. والكمال الثاني ، أن يبلغ حدّاً يظهر كمال ذلك الفعل فيه.

و إذا علمت هذا ، فالإنسان مصنوع من بين المصنوعات لعلم [ أي لمعرفة ] الأسماء ، أي لعلم حقائق الموجودات وأحكامها حسّاً وعقلاً وشرعاً وطبعاً. وأُعطي مِرآةً يرى بها ذلك ، وهو العقل. فمن كمل فيه ، فهو الكامل. وغيره ناقص بقدر النقصان.

**وأوّل** كماله ، أن يعلم أن للممكنات صانعاً قديماً باقياً هو كامل القدرة والعلم والكمال. **والثاني** : هو الولاية ، ولها درجات فوق درجات.

---

230 في الأصول: للميت

وقال أهل التحقيق: الخاتم السليمانيّ هو العلم [الكليّ ]. وقالوا : إن كل العالم كالصورة ، والعلم كالروح ، وإنه نعمة إلهيّة لا يحصل إلا لنفس طيّبة ، فتستعدّ به للقرب الإلهيّ ، وتقطع بشعاعه منازل الطريق.

ثم اعلم أن العلم علمان : **علم المعنى** ، وهو المقصود بالذات ، ويسمّى علم المكاشفة. وهو أن يتنوّر قلبه فيرى الذات والصفات الإلهيّة كما هي. ولا سبيل إليه إلّا الفناء. كما قيل بالفارسيّة :

**گنج پنهان است علم معنوي　　در تو آيد گر زخود بيرون شوي**

والثاني: **علم الصورة** ، وهو أن يعلم ما يُبعد القلب عن الله وما يقرّب ، من الأخلاق والأعمال والعقائد. ولا ينفع هذا العلم إلا إذا عُمل به ، بخلاف الأوّل ، فإن المقصود منه نفس العلم. وهذا العلم مع العمل سبيل إليه في الأغلب. وقد تحصل الجذبة الإلهية فيحصل المقصود بلا مجاهدة ، إلا أنه بعد المكاشفة لا ينفكّ عن المجاهدة ، أي العُزوف عن الدنيا. لأن طبعه بعد المكاشفة يأبى الغفلة ، لصيرورة الحضور وصفاً ذاتيّاً ، فهو خارج عن الدنيا. لأن الدنيا هو الغفلة لا غير.

وكل فضل ورد في فضل العلم ، فهو في هذين العلمين. وأما العلم الجدَليّ، والذي يكون لتحصيل الجاه والمال ، فهو وبال وضلال. قال في المثنويّ :

علم معنى رهبر جان و دل است　　علم صورت پيشه آب و گل است

علم چون بر تن زند ماری شود　　علم چون بر دل زند ياری شود

معرفت حاصل كنی بسيار گو　　قيل و قالت كار نايد هيچ رو

## الثـــــامن والسبعـــــون

[٧٨]

جي كافرَ تئا كُفرُ چِذي ، سي هميشہ حياتُ
سي كيئن مَرَنِ ماتْ ، جَنين جَرَمَرُ جان ۾

الكفر عند الصوفية نوعان : كفر الخلق وكفر الحق. والأوّل مطلوب والثاني مبغوض. فما دام في مراتب الأسماء والصفات والأفعال ، فهو كافر بالمعنى الثاني. لأنه ستر الذات بالكثرات والتعيّنات. وإذا وصل إلى مرتبة الذات بأن فنيت التعيّنات كلها ، فرأى في كل شيءٍ الوحدة ، فهو كافر بالمعنى الأوّل. ومن صار كافر الخلق فلا موت له أبداً. لأنه بقاءٌ ببقاء الباقي تعالى.

وفي شرح دلائل الخيرات : التوحيد تقليديٌّ بالسَّماع ، وعلميٌّ بالاستدلال ، وحاليٌّ بالشُّهود. ومراتب الشهود متفاوتة. والنهاية أن تتلاشَى ذوات الأشياء في ذات الحق تعالى ، ويرى أن صفاتها وأفعالها ظلال لصفاته وأفعاله تعالى.

وأشار إلى أن سمّ الخياط لجمل النفس هو هذه المرتبة. والسَّواد الأعظم ، والتوحيد ، والفقر الحقيقيّ عبارة عن هذه المرتبة. ومن كانت فيه ، فلا يحتاج إلى شيء. كما قيل : إذا تمّ الفقر فهو الله. وإليه أشار أيضاً من قال : الفقير من لا قلب له ولا ربَّ ولا دين؛ يعني لأن تلك الأمور إضافات ، والفقير خارج عنها.

وإنما سُمِّي بالسَّواد الأعظم ؛ لأن السَّواد الأعظم ما يوجد فيه كل شيء يُطلب. وهذه المرتبة يوجد فيها جميع ما في العالم بالإجمال، كالشجريّة في الحَبّة.

## التاسع والسبعون

[٧٩]

خُودي جَن خرابُ ، سي پَروَرَ كِئا پاهجا
جَذي هَٿُ حُبابُ ، اگهِئا دَرِ درياءَ جي

يعنى لا حجاب بين العبد وبين الله إلا تعيُّنه الإمكانيّ ، الذي يُعبَّر عنه بالنفس والكون والعالم الإمكانيّ. فمن تخلّص عنه ، صار عين النور. فيرضى عن الله ويرضى الله عنه. لأن التغاير إنما يكون من فعل الغير. ومثاله أن الحَباب إذا ذهب تعيّنه الإمكاني الذي به صار غير الماء ، صار عين الماء. فيقال : إن الماء رضي عنه ورضي هو عن الماء ، لفناء التغاير.

قال الجامي ـ عليه الرحمة ـ في رسالة المعراج :

ماى ما پرده شد بر روى ما   ورنه ممكن كى حجاب آيد ترا
هستى ما شد حجاب بس گران   مندرج سبعون الف آمد دران

## الثمانون

[٨٠]

واچُولي ۾ واءُ ، خاڪِ پَسندي نہ پَسي
كُني كُونرا كاءِ ، پاڻي مُورِ نہ چُرِئو

إشارة إلى أن ما ترى في العالم، فكله فعل القيّوم الذي لا تتحرّك ذرّة في الكونين إلا به. ونظيره أن تحرُّك الغبار [/ التراب] فعل الريح ، وتحرُّك الماء في القِدر فعل النار. والغافل لا يرى الفاعل ، ويستر الفاعل بنسبة الفعل إلى محلّه ، مع أن المحلّ غير فاعل له ؛ فإن الماء في القِدر غير متحرّك أصلاً ، لكنه متحرّك

[أي بفعل النار]. فافهم ولا تتّهم. فإن فاعل الفعل لا قريب ولا بعيد، لا خارج ولا داخل. وعلمه لا يتوقّف على القلب، وأسماؤه لا تُفهم منها نسبة [إلى الشيء]، وهو خالق، والمخلوقُ مرهون الفعل. قال الجامي ـ ﷺ ـ:

تازه بر لوحِ عيان الله نور — مى نويسد هر زمان كلك ظهور
بحرِ امكان بزمِ جامِ وحدت است — وحدتش هنگام سازِ كثرت است
تازه هردم از مى او مستيش — چيست عالم؟ برق، ابرِ هستيش
سايه در چشم خرد شخصى نمود — نيست جُز آياتِ وحدت در وجود
حارتِ الأَلبابُ والأفكارُ فيكَ — اى درِ هستي منزه از شريک!

## الحادي والثمانون

[٨١]

كي عناصرَ مِ اژئا، كي تارَنِ مِ تَرسَن
كي لَنگهي جَگُ جِسمَ جو، وَجي رُوحَ رَسَنِ
تِهان پوءِ طبقا رُوحَ جا، لَكين لَکَ چوَنِ
كي اولِ دَرجي اَژئا، كي بِي ٿي اَژي أپين
كوژين مَنجها كَن، رُوحُ لَنگهي رَبُ پيٿِئو

اعلم أن الطبيعيَّ لما رأى العناصر الأربعة تُنسب إليها المواليد الثلاثة[231] وأحوالها صحةً واعتدالاً، ولم ير ما ورائها، زعم أنها[232] الفاعلة، فقال: الآلهة أربعة.

---

[231] يعني الهيولى والصورة والعقل الأوّل

[232] أي العناصر

والنجوميّ لما رأى أن العناصر مقهورة و[رأى أن] الكواكب السبعة المشهورة، وأحوال فلك البروج التي هي من تلك الكواكب مربوبها، ولم ير ما وراءها، قال: إنها الفاعلة، [و] جعل الآلهة سبعة.

ومنهم من جاوز هذه العوالم الجسميّة إلى عالم الأرواح؛ فمنهم من تقاعد فيه كما تقاعد الطبيب والنجوميّ في عالم الأجساد، ومنهم من وصل إلى ربّ الأرواح، وقال عند مجاوزة كل الحُجُب والوصول إلى الباب [أي التجلّي الفعلي]: ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٩] أي من الذين مرّ ذكرهم.

وقول إبراهيم ـ عليه السلام ـ: ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾ [الأنعام: ٧٦] إشارة إلى مراتب الروح. وأوّل هذه المراتب الروحيّة نفس الإنسان. فإنه إذا تجلّى [233] زعم الإنسان أنه الربّ، فيقول: أنا الحق. فإن لم يظهر له ما وراء ذلك، فقد اكتفى بكوكب من القمر فضلاً عن [234] الشمس، فهلك مع الهالكين. كذا في الإحياء.

وهذا من التباس المتجلّى فيه [235] بالمتجلِّي، ومن غلط النصارى، حيث جعلوا المتجلَّى فيه إلها. وقد قلت في الإشارة إلى دفع هذا الالتباس:

ني تشبّه ني توحّد ني حُلول بيشتر افهام اينجا شد فلول

همچو نوری شو تو نوری درصفا تا بيابی سر را صاف از خطا

---

[233] أي في عالم الأمر في عالم المثال

[234] في الأصول: فضلاً من، والصواب ما أثبتناه

[235] أي القمر الذي يتجلّى فيه نور الله، «بالمتجلّي» أي الله تعالى

## الثـــــــاني والثمانـــــــون

[٨٢]

قبلو قُلوبن جو ، سَيَتِ حاضِرُ هوءِ

پَرو جَن كي پوءِ ، مَرِهي تَن مِهتِ تي

يعني المقصود [ الوجود المطلق ] غير مقيَّد ، فكن مشاهداً له في كل شيء. قال الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [ البقرة : ١١٥] أي ذاتُـه ، كما قال المحقّقون. والتأويل لقصور فهم العوامّ.

## الثـــــالث والثمانـــــــون

[٨٣]

تنين غمُ كِهو ، كَمُ جَنين جو كِينَ ءِ

جَن ايذهِمِ پيرُ پئو، تَنين هُوندِ حرامُ تي

الفقراء مقصدهم الوجود المطلق ، ولا يحصل ذلك إلّا في العدم الصِّرف. ففي الوجود حرمانهم ، وفي العدم فيضانهم.

فسبحان من جعل الوجود باب العدم ، وجعل العدم باب الوجود! ولم يتفطّن لهذه النكتة إلا الفقراء. وقالوا : مقصدنا الفناء ، لما علموا أنها عين كل غناء[236]. وقالوا : الفناء كنزٌ يُغني عن تعب الأعمال كلّها. يقع على نُحاس الإنسان فيصير ذهباً. وعبّروا عنه بالموت. فقالوا : لا حياة إلّا بالموت. أي حياة القلب بموت النفس. يعني زوال التعيّن.

---

[236] كذا في الأصول ، والصواب : غنى

وبالجملة لا شيء للفقراء وهم كلُّ شيء. يعني النتائج موجودة والوسائل معدومة. إذ نتيجة الأشياء كلها التنعّم والتلذّذ والفرح التامّ. وهو حاصل للفقراء لا من الأسباب، بل ممن وضعها في الأسباب. فالفقراء مُلوك بلا مال وحَشَم.

فالحاصل أن مقصود الكل هو الراحة الكاملة. ولكل شيء باب فوجب أن يطلب الراحة من بابها. قال الله تعالى: ﴿وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا﴾ [البقرة:١٨٩]. فالأغنياء طلبوها من الأسباب. والفقراء لما رأوا أن الأسباب ليسس فيها راحة في نفسها، وإنما هي موضع وضع الله الراحة فيها. ثم رأوا أن الأسباب غادية ورائحة فرحتُها بذلك[237]؛ فتوجّهوا إلى مالك الراحة وواضعها في الأسباب، وقالوا[238]: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾[الكهف: ١٠] أي اجعل لنا رحمة من ذاتك لا من الأسباب، لانقطاع الأسباب، واجعل لنا من باطننا هداية ورشداً، لا من الحواسّ المحتاجة إلى الآفاق والاستدلال. فرحمة الله بهم لَدُنّـيّة[239]، وهدايتهم أمريّة. ولسائر الخلق هما سببيّة.

فسبحان من أعطى الفقراء عقلاً تفطّنوا به لهذه الدقيقة. ورأوا أن في ترك الأسباب سبباً، وأن التخريب عمارة، والموت حياة، والترك راحة، والسُّم عسل، والمرارة حلاوة! ولله درّ الكريمة: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾

---

237 أي بذهاب الأسباب، والعبارة فيها تعقيد

238 في الأصول: «ربنا هب لنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشدا»

239 أي من عنده لا من الأسباب. والمراد من "وهدايتهم أمرية": أي من أمر (كن فيكون)، «هما» أي الرحمة والهداية. «سببية» أي من الأسباب. والصواب أن يقال: سببيّتان

[ البقرة : ١٧٩]. حيث أشارت [إلى] أن من قتل نفسه عوضاً عن قتل الروح ، فله حياة عظيمة لا يطّلع عليها إلا أصحاب العقول الكاملة.

## الــــــــرابع والثمانـــــــــون

[٨٤]

سَبَبي سُکُ سَحابُ ، كَمُ فقيرنِ كِينَ سِين
بَر لَدّائون بابُ ، اَدِيُون عيشُ مُدامَ جو

يعني طلب الراحة في العدم لا في الوجود ، بعكس الخلق :

خلق مجنون است ومجنون عاقل است    خلق از احوال مجنون غافل است

والتمام في شرح البيت السابق.

وقد عُلم من هذا أن محبّ الدنيا وكارهها كلاهما محجوبان[240]. إذ الحبّ والكراهة أمران وجوديّان. وقد قرّرنا أن المقصود هو العدم. يعني بأن لا يكون في القلب حبّ شيء ولا بغضه. لا أن المراد عدم الأشياء ظاهراً ؛ فإن ذلك غير مراد الفقراء ، بل مرادهم العدم في القلب.

وذلك لما قرّر الإمام الغزاليّ في الإحياء : من أنه ليس بين الله وبين عبده حجاب ، ولا بعده سماء ولا أرض ، ولا برّ ولا بحر ، ولا شجر ولا حجر ، إلا أمرٌ واحد ؛ وهو شغل القلب بغيره حبّاً أو كراهة ، كعاشق معشوقةٍ ظاهر حاضر لا يمنعه عن التنعّم بنظرها إلا حبّ شيء أو كراهته له. فإن إدراك الغير ترك في إدراك الحبيب. فما بعّدك إلا شغلك ، وما وصلك إلا فراقك لغيره.

---

[240] الصواب : كلاهما محجوب

ولذا قالوا: إن من استوى عنده الفقر والغنى ، والمدح والذمّ ، وأن يحبّ شيئاً ، وأن يكره شيئاً شاغلاً أو الكلّ[241] ، أفضل ممن يحبّ شيئاً. فالأوّل[242] واصل ، والمتوسّط[243] طالب متوجّه ، والثالث[244] مستدبِر لا يُرجَى له الوصول. وذلك لأن القرب بالله بالفناء ، وهو بالصفات ، وصفة الله الغِنى التامّ ؛ بحيث لا يكره شيئاً ، ولا يحبّ شيئاً. وكل ما يفعل [الله] فهو غير معلَّل بغرض ، بل هو مقتضى وجوده الأزليّ. فالفقير الواصل هو من فني عن نفسه وبقي بالحق. فصفته صفة الحق[245]. ويسمَّى هذا الحال عندهم بالتمكين الذي تزول به بشريّته. وهو مقام الذات. وإذا وصل السالك إلى هذا المقام ، تخلَّص من التلوين الذي هو مقام الصفات ، وصار مأموناً من الرجوع إلى الغفلة والحجاب. ومع ذلك هو أوّل قدم في هذا الباب[246]. ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤] ولو في دار الثواب[247].

************

---

[241] **شاغلاً** : أي مانعاً عن المحبوب. **أو الكل** : أي كل ما سوى المحبوب ، سواء كان شاغلاً أو غير شاغل

[242] أي من استوى عنده المحبّة والكراهيّة

[243] أي من يحبّ شيئاً

[244] أي من يكره الغير

[245] فلا يكره ولا يحبّ أحداً ، وكل ما يفعله من خير أو شر فلذات الله لا لغرض

[246] أي التمكين أوّل قدم في سير الذات

[247] **علماً** : أي برؤية العين، **ولو في الآخرة** ، أي الجنـة

# محتويات الكتاب

تمّ بعون الله وحُسن توفيقه سبحانه

﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴾

attempted by Dr. U. M. Daudpota and published in 1956 for the first time. In fact, credit goes to Dr. Daudpota as a result of whose research 'Sharh Abyat Sindhi' the present treatise saw the light of the day for the first time in 1939, though he translated the Arabic commentary partially. It was this perception which inspired me to undertake a complete translation of the Arabic commentary of Girhori so that this valuable treatise on Sufi doctrine composed in the eighteenth century is accorded its deserving place in the sufistic thought and history of Sindh. The facsimile of Arabic text is also being published simultaneously for the first time with a view to make it available especially for future research scholars of sufi literature inside and outside of Pakistan. In fact, Dr. A. H. Abro, Professor in Arabic, Islamic University, Islamabad who rendered a great assistance to me in this whole exercise has worked on the Arabic text and it is appreciated that the same has been published separately for the benefit of Arabic readers shah waliullah Academe Hyderabad.

**My thanks are due to Dr. N. A. Baloch, a renowned scholar and the professor Emeritus, Allama I.I. Kazi Chair, Sindh University, Jamshoro for contributing his Valuable advice from time to time for this book. I am extremely grateful to Mr. Shahabuddin Channa, Chief Administrator Auqaf Sindh and Dr. Abdul Jabbar Abid Laghari, Director Shah Wali Ullah Academy Hyderabad, for taking extraordinary interest in the publication of this book.**

September 1, 2009 **Dr. Abdul Ghaffar Soomro**
Karachi.

aware and had full perception of the mystical and theological tradition of Islam. His main sources of thought which he would often quote in support of his exposition are (i) Ihya Ulumuddin by Imam Ghazali (ii) Futuhat-al-Makkia and Fusus-al-Hikam by Shaikh Akbar Ibn Arabi (iii) The Masnvi of Jalaluddin Rumi (iv) The Maktubat of Imam Rabbani (v) Lawaih of Maulana Jami and works of other great sufi poets including Sanai, Attar, Saib and Hafiz Shirazi.

Girhori in his exposition, as can be seen, would often quote the views of Ibn Arabi as well as Mujaddid Alif Sani, though the two are known for their opposite theories of sufistic thought namely *'Wahdat al Wujud'* i.e. the 'unity of existence' and *'Wahdat al Shuhud'* i.e. the 'unity of experience'. But, we need not be surprised to note that Girhori's endeavour is almost the same as that of his great contemporary Shah Waliullah of Delhi (d: 1176/1762) who also tried to reconcile between the two opposite theories and consequently both reached the same result when they declared that they found no difference excepting the specific way of dealing with the subject. They also claimed to have derived support from their *Kashf* or inner understanding, special to the Sufi teachers and masters. In fact, it has been argued that Shaikh Ahmed Sirhindi himself did not reject the idea of *Wahdat-al-Wujud* outrightly, rather he opined that it was an initial or preliminary stage of '*Sukur*' or intoxication for the *salik* or wayfarer of the sufi path, and *Wahdat-al-Shuhud* is a higher stage which is the state of *Saha*v or sobriety, where the distinction of creator and created, God and his servant is always manifest and clear, and strictly speaking is in accordance with the spirit of Islam.

Girhori was not only a scholar par excellence but an accomplished poet of Sindhi language in the classical tradition. A critical edition of his poetry was

flocked in quest of spiritual satisfaction. Some biographers believe that Shah Abdul Latif, who was an elderly contemporary of Muhammad Zaman paid visit to Luwari and had exchange of views on the subject of mutual interest to both. Tradition says, it was at this juncture that Abdur Rahim by caste Mangrio who was an accomplished religious scholar in the traditional sense, felt inspired by the spiritual eminence of Muhammad Zaman, traveled to Luwari and became his disciple and Khalifa. Khwajah Muhammad Zaman passed away in 1188/1774 and was buried at Luwari.

Abdur Rahim Mangrio, who later became famous as Girhori as he finally settled in the village of Girhor, was a jurist by temperament and a man of scholarly pursuits by nature. It appears that in the company of his spiritual preceptor he had the privilege to gain access to the sufistic poetry and thought of his learned master. As such, he committed himself to writing commentary in Arabic on the eighty four 'Abyat' or the verses composed by his spiritual teacher, under the title 'Sharh Abyat Sindhi'. Indeed, these verses are very sublime and perceptive as their contents are inspired by the ideas of great sufi masters of Islamic world, as such indicate a very high level of sufi thought in the literary history of Sindh. He also compiled the sayings of his master in Arabic under the title 'Fath-al Fazal' and wrote copious explanatory notes in Arabic and Persian by extensively quoting from the Masnvi Rumi.

Although reasons have not been disclosed by Girhori, as to why he preferred to write commentary in Arabic as compared to Persian, which was the popular literary medium of academic circles, it above all reveals his scholarly approach in the treatment of the subject and his command of the Arabic language. As a scholastic and mystical genius, he was fully

writers composed works of high calibre and outstanding literary merit. The most renowned Sufi poet of this period was Shah Abdul Latif (d: 1165/1752) whose poetic compendium 'Shah jo Risalo' containing more than ten thousand verses is a masterpiece of Sindhi literature and has been justly acclaimed as one of the classics of the world literature by H. T. Sorley.

The extraordinary contribution of such learned and celebrated authors as Makhdum Moin Thattvi (d: 1161/1748), Makhdum Muhammad Hashim Thattvi (d: 1174/1761), Muhammad Hayat Sindhi (d: 1163/1750) and Shah Faqirullah Alvi (d: 1195/1781) in Arabic and Persian is an enduring testimony of their versatile scholarship and research in different disciplines of religious sciences. Many of their works are still extant in the manuscript form and waiting for research scholars to see the light of the day. In the field of Persian poetry and prose encompassing history and hagiography, the singular works of Mir Ali Sher Qani (d: 1193/1780) who enjoyed the patronage of Kalhoras, are of great importance in the literary history of Sindh.

During this century, the major Sufi orders – Suharwardi, Qadri and Naqshbandi became very popular on account of the spiritual activities of their masters. As mentioned by Mian Nur Muhammad in 'Manshur-al-Wasiat' the Kalhoras themselves belonged to the Suharwardi order. Miyon Shah Inat Rizvi (d: 1124/1717), the great predecessor of Shah Abdul Latif, was initially the follower of Suharwardi saints of Multan, but later on he became a disciple of Qadri saint Shah Khair Din of Sukkur. Shah Abdul Latif, the great saint-poet of Sindh was Qadri by family tradition following his great grand father Shah Abdul Karim of Bulri (d: 1032/1619). The Naqshbandi sufis also attained prominence during this century

with their main seat at Thatta. Makhdum Adam Thattvi (d: 1079/1666) was the first person from Sindh who traveled to Sirhind and was initiated into the Naqshbandi order at the hands of Khwajah Masum (d: 1079/1668), the son of Shaikh Ahmed Mujaddid Alif Sani the Renovator of Second Millennium. Next was Abdul Qasim who first took Makhdum Adam as his spiritual guide, but he advised him to go to Sirhind, where he became disciple of Khawajah Saifuddin, the grand son of Mujaddid Alif Sani, who conferred the title of Nur-i-Haq on him. After returning from Sirhind, he came to Thatta where scholars like Makhdum Moin joined the Naqshbandi order at his hands, which added to the popularity of this order. Lastly, Khawajah Abul Masakin the grandson of Makhdum Adam was initially admitted into Naqshbandi order by Khwajah Abdul Qasim but later on following in the footsteps of his grand father first went to Sirhind and afterwards to Delhi where he received the khirqa from Khwajah Muhammad Zubair, who was the great grandson of Mujaddid Alif Sani. Khwajah Abul Masakin after his return from Delhi settled at Thatta and it was here that one day he identified in his young pupil Muhammad Zaman the future saint and his own spiritual successor. After some time he left for Mecca and Madina entrusting the future of Naqshbandi order in Sindh to Muhammad Zaman. Sometime before 1149/1736 for some reasons Muhammad Zaman had to leave Thatta and came to settle in his own ancestral village of Luwari near Badin, where he was born in the year 1125/1713.

According to the contemporary evidence recorded by Mir Ali Sher Qani in Tuhfat-ul Kiram, Muhammad Zaman soon rose to the heights of spiritual leader and Luwari became the centre of spiritual activity where large number of people

# INTRODUCTION

The twelfth/eighteenth century in the annals of Sindh is significant on many accounts. First, with the decline of Mughal power at Delhi after the death of Aurangzeb Alamgir in 1707, Sindh witnessed the ascendancy of Kalhoras, an indigenised tribe, who for more than a century had established their credentials as saintly personages. Mian Yar Muhammad Kalhoro gained the confidence of the Mughal emperor to rule Sindh and after his death in 1131/1718; his son Mian Nur Muhammad became the ruler of Sindh.

The Kalhora rule is generally considered successful, though it suffered a great setback due to the barbarious invasion of Nadir Shah, when he first trampled Delhi and subsequently stormed Sindh in 1739. Nur Muhammad Kalhoro in order to avoid the wrath of Nadir Shah, fled towards the desert of Sindh with the hope that he would not be chased. But, as a result of the hot pursuit by the enemy, he had to surrender and present himself before Nadir Shah at Larkana. He was restored as the ruler of Sindh with the condition to pay a sum of Rupees two million annually. In addition, he took away his two sons as hostages so as to ensure regular payment of the tribute.

Despite these difficulties, the Kalhoras proved themselves to be patrons of learning and literacy and the eighteenth century Sindh was at its zenith in so far as the spread of knowledge and scholarship was concerned. Literature in Arabic, Persian and Sindhi flourished at an unprecedented scale. Many illustrious religious scholars and men of letters, Sufis and saints, luminaries and divines, poets and prose

# Publisher's Note

I am thankful to Almighty Allah Subhanahu Wataala and proud to say that I am publishing the book **"NUKAT-AL-SUFIYYAH** – Sharah **Al-Abiyat-e-Sindhiyyah"**, Arabic commentary on the Sindhi poetry of Khwaja Muhammad Zaman of Luwari, District Badin, Sindh Pakistan (D: 1188/1774). The book was written by Shaikh Abdul Rahim Girhori (D: 1192 /1179 ) who was not only his follower but a great scholar of Arabic, Sindhi and Persian. This great work was very much appreciated in Sindh from the very first day and many great scholars like Allama Umer bin Muhammad Daudpota and others worked on it not only in Arabic but in Sindhi and other languages also.

Recently Dr. Abdul Ghaffar Soomro has translated Sharah Abiat Sindhi in Sindhi along with a comprehensive introduction and Dr. N. A. Baloch has written preface.

Dr. Abdul Hayye Abro, a great scholar of Sindhi literature and professor in Arabic in international Islamic University Islamabad, has edited this original Arabic book with an introduction in Arabic which is great research work helping towards understanding the **NUKAT-AL-SUFIYYAH** of Sindhi Abiyat (verses of great spiritual leader Khawaja Muhammad Zaman). I have fulfilled this need by publishing this book with the assistance & cooperation of **Mr. Shuhabuddin Channa,** Chief Administrator Auqaf and blessings of Almighty Allah, who is merciful and helpful for all.

**Dr. Abdul Jabbar Abid Laghari**
**Director**
Shah Waliullah Academy Hyderabad.

# SHARAH ABYAT SINDHI

***Arabic Commentary on the Sindhi Poetry of Khawajah Muhammad Zaman of Luwari (d: 1188/1774)***

Written by:
***Shaikh Abdur Rehim Girhori***
(d: 1192/1779)

Re Edited by:
***Dr. Abdul Hayyi Abro***

Introduction by:
***Dr. Abdul Ghaffar Soomro***

Patron by:
***Shahabuddin Channa***

Published by:
***Dr. Abdul Jabbar Abid Laghari***
Director, Shah Waliullah Academy
Auqaf Department Sindh Hyderabad
In Co-operation with Academy of Letters Islamabad


www.maktabah.org

# SHARAH ABYAT SINDHI

*Arabic Commentary on the Sindhi Poetry of Khawajah Muhammad Zaman of Lawari (d: 1188/1774)*

Written by:

*Shaikh Abdur Rehim Girhori*

(d: 1192/1779)

Re-Edited by:

*Dr. Abdul Hayyi Abro*

Introduction by:

*Dr. Abdul Ghaffar Soomro*

Edited by:

*Shahabuddin Channa*

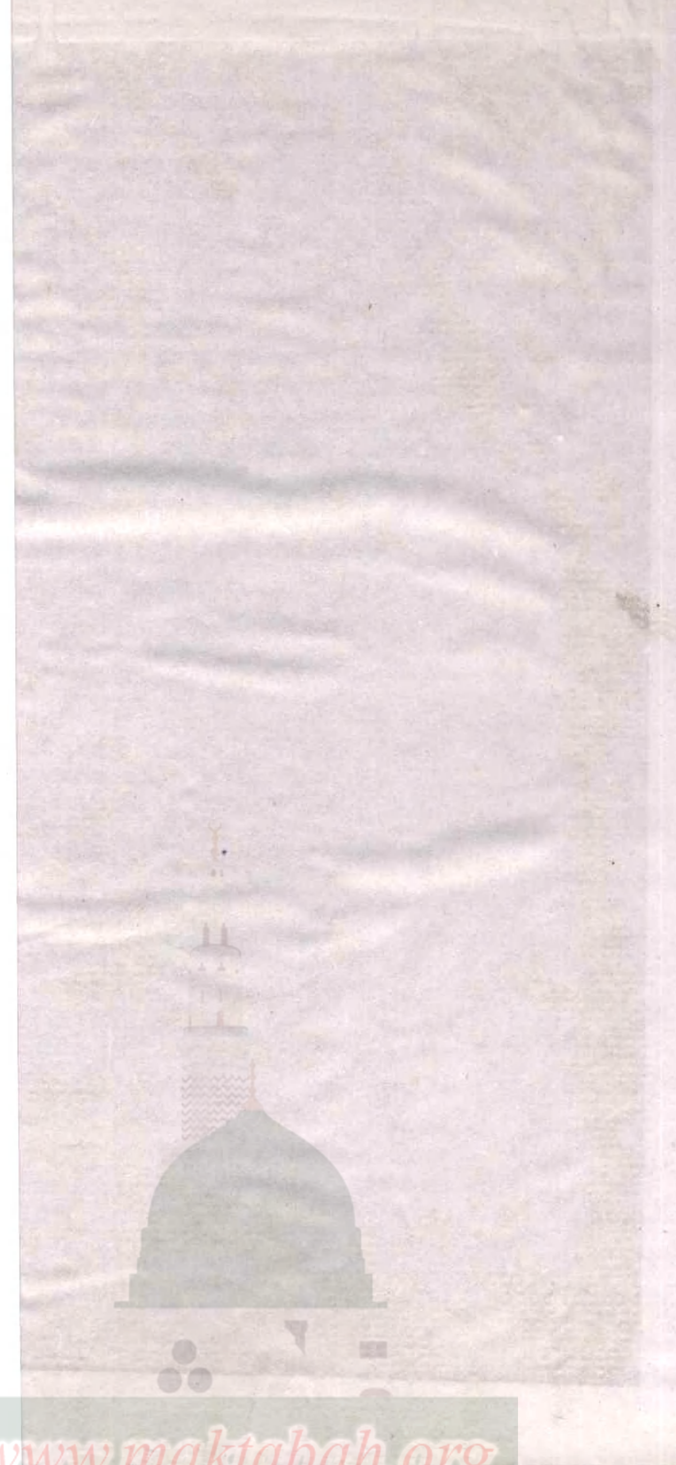
Published by:

*Dr. Abdul Jabbar Abid Laghari*

Director, Shah Waliullah Academy

Auqaf Department Sindh Hyderabad

In Cooperation with Academy of Letters Islamabad



# SHARH ABYAT SINDHI

***Arabic Commentary on the Sindhi Poetry of Khawajah Muhammad Zaman of Luwari (d: 1188/1774)***

Written by
***Shaikh Abdur Rahim Girhori***
(d: 1192/1779)

Edited by
***Dr. Abdul Hayye Abro***

Introduction by
***Dr. Abdul Ghaffar Soomro***

Patron
***Shahabuddin Channa***

Published by
***Dr. Abdul Jabbar Abid Laghari***
Director, Shah Waliullah Academy
Auqaf Department Sindh Hyderabad
In Co-operation with Academy of Letters Islamabad